Geschichte

der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Anhang.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1868.





Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Anhang.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

René Descartes'

Hauptschriften

zur

Grundlegung seiner Philosophie.

Ins Deutsche übertragen

und mit einem Vorwort begleitet

von

Kuno Fischer.

Neue Ausgabe.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1868.

Vorrede.

Sollen unter den Werken Descartes' diejenigen ausgewählt werden, welche die Grundlagen seiner Lehre enthalten und den Umschwung erklären, den der Name Descartes in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, so wird es keinem Kenner der Sache zweifelhaft sein, daß es die drei sind, welche ich hier den deutschen Lesern in unserer Muttersprache vorlege. Es giebt, so viel ich weiß, aus älterer Zeit deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes'; ich habe sie angeführt gefunden, derselben aber nicht, obwohl ich mich bemüht, habhaft werden können. Aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach. Für mich also habe ich in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt. Doch würde mich dieser Umstand nicht bewogen haben, sie zu veröffentlichen, um blos eine etwas auffallende Lücke in unserer Uebersetzungsliteratur auszufüllen.

Die Absicht der Herausgabe kam mir erst während der Arbeit selbst, die ich zunächst lediglich zu meiner eigenen Befriedigung unternahm. In der Vorbereitung für die seit geraumer Zeit nöthig gewordene neue Auflage meiner Geschichte

der Philosophie hatten mich meine Studien wieder zu Descartes geführt, und, um mir die Anschauung für diesen Philosophen recht zu beleben, hielt ich es für gut, lieber ihn selbst ganz von Neuem zu lesen, als nur an seiner Hand die Auszüge, die ich vor Jahren aus seinen Schriften geschöpft hatte. Und in der That empfing ich von ihm selbst einen neuen oder wenigstens einen weit lebendigeren Eindruck, als damals, wo nur der philosophische Gedankenzusammenhang, der das Material seiner Lehre ausmacht, das Hauptziel meiner Beobachtung gewesen war. Jetzt trat mir weit deutlicher und eindringlicher, als früher, in dem tiefen Denker zugleich der große Schriftsteller entgegen, den ich bis in die einzelnen Bildungen seiner Sätze und Ausdrücke hinein zu verfolgen, in jedem Worte zu vernehmen, ein ungemeines Vergnügen empfand. Ich wußte wohl, daß Descartes nicht blos der erste Philosoph, sondern auch einer der größten Schriftsteller Frankreichs ist und bei seinen Landsleuten als solcher gilt, aber so lebhaft und so eindringlich hatte ich diese letztere Bedeutung nie gefühlt als jetzt. Freilich fordert es die Natur der Sache, daß der große Denker, wenn er schreibt, auch der große Schriftsteller ist, aber Erscheinungen, welche die Natur ihrer Sache so rein und normal darstellen, sind in allen Sphären die seltensten. Und man ist in der Philosophie, — ich nehme gewiß die unsrige nicht aus, höchstens die griechische — von den bedeutenden Denkern keineswegs verwöhnt durch die Einfachheit, Klarheit und Genauigkeit ihrer Darstellungsweise. Vielmehr erscheint hier so oft die Tiefe in der Trübung. Hat man es aber mit einem Philosophen zu thun, der als Schriftsteller seiner Sache vollkommen gewachsen ist und die gereifte Kraft besitzt, seine in die Tiefe gerichteten Ge-

danken höchst anschaulich und klar wiederzugeben, so findet man den größten Genuß darin, nicht blos mit einem solchen Philosophen zu denken, sondern ihn reden zu hören und reden zu lassen, mit der vollsten Aufmerksamkeit für jede einzelne Wendung und jedes einzelne Wort, und in dieser Stimmung für seinen Schriftsteller kommt der Leser unwillkürlich in den Zug des Uebersetzens.

So ist mir diese Uebersetzung entstanden, ohne daß ich vorher den Plan dazu gefaßt, ohne daß ich während derselben an eine Veröffentlichung gedacht hätte. Ich bedurfte sie für mich selbst als ein Mittel, mir den Philosophen menschlich näher zu führen und seine Bekanntschaft weit eingehender und intimer zu machen, als es bei einer blosen Lesung, die immer etwas Flüchtiges behält, gelingen mag. Uebersetzen heißt im gewissen Sinne mikroskopiren. Auch die kleinen Züge des Originals, die dem Leser kaum bemerkbar sind, treten dem Uebersetzer hervor und werden sprechend. Mit einem Worte: man erlebt den Schriftsteller, wenn man ihn aus diesem Bedürfniß übersetzt. Und so sind mir einige Wochen der vorjährigen Herbstferien, die ich in dieser Arbeit zugebracht habe, vortheilhaft und genußreich gewesen. Die Uebersetzung hat mir den Dienst geleistet, den ich in Absicht auf Descartes haben wollte: genau zu erfahren, wie er redet und schreibt.

Zu diesem Zweck mußte die Uebersetzung zwei Bedingungen vereinigen: das Original bis in die Worte hinein beobachten, um ein wirkliches Abbild zu werden, und zugleich sich selbständig und frei bewegen, damit sie nicht als unbeholfener Abdruck erscheine, oder überall von dem Original schülerhaft abhänge, wie der Schwimmer von der Leine.

Denn es ist klar, wenn man einen Descartes so übersetzt, daß er anfängt deutsch zu stammeln, so hört er auf Descartes zu sein. Ich hatte mir darum die Aufgabe gesetzt, eine möglichst wörtliche Uebersetzung zu geben, aus der aber Descartes in der eigenthümlichen Vollkommenheit seiner Rede so hervorgehen sollte, daß man meinen könnte, einen deutschen Schriftsteller zu lesen. Darum habe ich auch die erste Schrift aus dem Französischen übersetzt*), weil sie Descartes selbst französisch geschrieben, und aus demselben Grunde die beiden anderen aus dem Lateinischen. Ich will dabei bemerken, daß der damalige französische Styl schwieriger zu übersetzen ist, als der heutige; diese langathmigen, vielverzweigten, obwohl stets gesammelten und logisch wohleingerichteten Perioden, in denen Descartes schreibt, würden sich im Deutschen nicht ohne unbehülfliche Schwerfälligkeit wiedergeben lassen. Was bei Descartes in einer Periode gesammelt ist, würde bei uns geschachtelt werden und einen Nachtheil haben, der das französische Original weniger drückend belästigt. Ich habe mir öfters die Freiheit genommen, diese Sätze beweglicher zu machen und eine schwer zusammenhaltende Periodeneinheit zu lösen, ohne die Gedankenverbindung dadurch zu ändern. Was aber den Inhalt betrifft, so versteht es sich aus meiner Aufgabe von selbst, daß ich nicht mit Berichtigungen dazwischen rede. Wenn z. B. Descartes in einer ausführlichen Stelle der ersten Schrift seine mechanische Physik verdeutlichen will an dem Beispiel der Harvey'schen Theorie

*) Die Ueberschriften allein, die im Französischen fehlen, sind aus der lateinischen Uebersetzung genommen.

der Herzbewegung und diesen Mechanismus im Einzelnen beschreibt, so wird sich der Leser, dem dabei mancherlei Irrthümer auffallen, selbst sagen, daß ein Schriftsteller des 17ten Jahrhunderts die Entdeckungen nicht wissen konnte, die erst im 18ten und 19ten Jahrhundert gemacht wurden. Ich habe mir hie und da eine erklärende und hinweisende Bemerkung erlaubt, keine, die sich auf die Materien selbst einlassen. Auch sind diese Materien (den angeführten Fall vielleicht ausgenommen, der nur die Bedeutung eines Beispiels hat,) von selbst einleuchtend in der Entwicklung, in der sie Descartes vorführt.

Ich habe geglaubt, den Dienst, den ich mir selbst mit dieser Uebersetzung geleistet, mittheilen zu dürfen. Wir Deutsche haben von Seiten unserer Weltbildung das Bedürfniß und von Seiten unserer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftsteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importiren nicht, sondern wir verdeutschen. Auf diese Verdeutschung, glaube ich, hat Descartes ein sehr begründetes Recht, und ich wundere mich, daß er nicht längst in unserer Sprache einheimisch ist. Wäre er blos dieser größte Philosoph, dieser hervorragende Schriftsteller Frankreichs, so würde ihm schon deßhalb in unserer Uebersetzungsliteratur ein Platz zukommen unter den fremden Größen. Er ist uns näher verwandt. Man weiß, welchen Einfluß seine Philosophie auf Spinoza, Leibnitz, Kant gehabt hat, wie Frankreich in dem Jahrhundert Voltaires' dem Geiste Descartes' untreu wurde und sich zu Locke und zu den Sensualisten bekehrte, dagegen die deutsche Philosophie dem Geiste Descartes' verwandt blieb.

In der langen und zusammenhängenden Reihe der Philosophen, die bis auf unsere jüngsten herabreicht, bezeichnet

Descartes das erste Glied. Es giebt gewisse, für die Richtung der Philosophie vollkommen entscheidende Wahrheiten, die er zum erstenmal im richtigen Lichte entdeckt und fundamental gemacht hat, die man noch heute von Niemand einleuchtender hört als von ihm, in denen er für alle Zeiten der beste Lehrer der Welt bleibt. Darum wollte ich gerade diese Schriften nicht blos für mich übersetzt haben.

Diese drei grundlegenden Schriften, die eigentlich denselben Kern enthalten und nur in verschiedener Weise entwickeln, sind zugleich die ersten, die Descartes veröffentlicht hat: der discours de la methode (Leyden 1637)*), die meditationes de prima philosophia (Paris 1641)**), und die principia philosophiae (Amsterdam 1644). Die erste Schrift erschien an der Spitze seiner „essais", die außer ihr gleichsam als Proben der aufgestellten Methode die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie enthielten. Die zweite, sein eigentliches Hauptwerk, wollte Descartes nicht veröffentlichen, bevor er sein Manuscript einer Reihe von Gelehrten mitgetheilt, deren Einwände empfangen und erwiedert hatte, und er gab dem Werke diese „Objectiones et Responsiones" in die Oeffentlichkeit mit, gleichsam um die Pole-

*) Der zuerst beabsichtigte Titel hieß: le projet d'une science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.

**) Der Titel der pariser Ausgabe hieß: Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Der Titel der zweiten amsterdamer Ausgabe sagt: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

mit vorwegzunehmen und mit einer Reihe gemachter und überwundener Einwände seine Sache wie mit einer Schutzmauer zu umgeben. Das dritte Werk enthält in seinem ersten Buch die Principien der menschlichen Erkenntniß, in den drei folgenden die der materiellen Dinge, der Welt und der Erde. Ich habe es hier nur mit dem ersten Buche zu thun, das dem Inhalt nach genau zusammenhängt mit den Betrachtungen und mit der Schrift über die Methode. Was in den Betrachtungen analytisch gefunden wird, das stellen die Principien in ihrem ersten Buch in synthetischer Weise dar; und jener geometrische Abriß, den Descartes von seinen Betrachtungen zu geben versucht auf eine Anregung, die von Seiten gewisser Einwürfe gekommen war, bildet ein natürliches Mittelglied zwischen den Meditationen und den Principien. Ich habe darum diese Stelle in die Uebersetzung aufgenommen. Die Meditationen aber beziehen sich zurück auf den discours de la methode, den sie erläutern wollen, gleichsam als Commentar, wie Descartes selbst sich einmal brieflich ausdrückt. So greifen diese drei Schriften in einander und bilden ein Ganzes.

Die beiden ersten Schriften sind in einer Form verfaßt, die sie einzig in ihrer Art macht. Wenigstens wüßte ich Nichts in der philosophischen Literatur damit zu vergleichen. Man erwartet bei der ersten Schrift eine Methodenlehre und findet diese in der Form einer Lebensgeschichte; man erwartet bei der zweiten eine metaphysische Untersuchung und empfängt diese in der Form von Confessionen. Das ist nur zu begreifen aus einem Charakter, der sein Leben mit der Wissenschaft und dem Nachdenken ganz zusammengeführt, der nach einer wissenschaftlichen Methode gelebt und darum

diese Methode erlebt hat und nun im Stande ist, sie als die reifste Frucht und Erfahrung seines Lebens zu geben: der aus Wissensdurst sich zuerst in die Büchergelehrsamkeit versenkt, dann aus Nichtbefriedigung diese Gelehrsamkeit verläßt, sich mit dem Weltleben vermischt, ohne sich darin zu verlieren, ohne sich im Kern seines Wesens zu zerstreuen oder zu zersplittern, überall die Blendungen erkennt, den Irrthum aufspürt und in seinen Ursprung verfolgt, dann in sich selbst einkehrt, abgewendet von der Welt die tiefste Einsamkeit sucht, um seine Gedanken vollkommen auszureifen, endlich, schon über die Vierzige hinaus, sich herbeiläßt, diese Gedanken zu schreiben, nachdem sie so oft durchdacht sind, daß jeder derselben eine reife Lebensfrucht geworden. Hier sind die Früchte der Erkenntniß groß geworden am Baume des Lebens. Daraus begreift man, wie eine Lebensgeschichte eine Methodenlehre, und Selbstbekenntniße Metaphysik sein können. Zugleich erklärt sich hieraus die Vollkommenheit der Darstellung; denn nichts Anderes macht die Darstellung vollkommen als die Meisterschaft über den Stoff, und das Geheimniß der Meisterschaft ist die vollendete Aneignung. So einfach und sicher können die Ausdrücke, so geordnet und lebendig fortschreitend der Gang der Untersuchung, so einleuchtend und ausgearbeitet die Bilder und Vergleiche nur sein, wenn sie sich in den Geist eingelebt haben, oft bedacht und methodisch erzogen worden sind. In der Philosophie ist das menschliche Leben in den meisten Fällen zu kurz, und eine Menge Kinder werden hier vor der Zeit geboren. Daher bei so vielen die Unform, das Embryonenhafte, die Unreife und namentlich das Unvermögen zu reden. Die Zeit der Entwicklung und Erziehung hat ihnen gefehlt, daraus erklären sich diese Schwächen, aus denen man

ja nicht, wie es häufig geschieht, Tugenden machen soll. Gegen dieses Verderben giebt es kein besseres Heilmittel, als das Studium und die Betrachtung ausgereifter Denker, und hier bietet Descartes in seinen grundlegenden Schriften eines der lehrreichsten Beispiele. Er hatte die größte Scheu vor dem Abschließen und Veröffentlichen, er fürchtete namentlich auch die Unreife auf der Seite der Leser, und wäre es blos nach ihm gegangen, so würde er selbst vielleicht keine seiner Schriften veröffentlicht haben. Schon mit seinen Grundgedanken im Klaren und bereits über die Dreißige hinaus, begiebt er sich in die holländische Einsamkeit, um seine Philosophie schriftlich niederzulegen. Acht Jahre lebt er hier wie ein Verborgener, bevor er sich entschließen kann, die Schrift von der Methode in seinen „essais" erscheinen zu lassen.

Gleich in der ersten Zeit der holländischen Periode hat er die Meditationen begonnen, dann läßt er sie über ein Jahrzehnt in seinem Schreibpult liegen, bevor er sie vollendet, dann erst handschriftlich mittheilt, um allen möglichen Einwürfen zu begegnen, sich deren immer mehr wünscht, um die Veröffentlichung noch hinauszuschieben, endlich sich dazu entschließt, wie die Einwände verstummen. Er war instinctiv eingenommen gegen die Buchmacherei und hatte für den Ruhm, der von dieser Seite kommt, gar keine Empfindung. Es mag sein, daß eine gewisse Scheu vor öffentlichen Conflicten dabei mit im Spiel war, aber vor Allem war es das überlegene Gefühl, daß in der Ausbildung und Erziehung seiner Gedanken das Publicum ihm gar nichts nützen könne, daß er also für seine Person mit dem Publicum gar nichts zu reden habe. Darum sind namentlich die beiden ersten Schriften ganz wie Monologe geschrieben, in denen Descartes weniger

an die Leute denkt, die sie lesen sollen, als er sich seinen eigenen Entwicklungs- und Gedankengang vergegenwärtigt. Hierüber aber werde ich an einem anderen Orte ausführlicher reden; bei dieser Gelegenheit wollte ich nur die Gesichtspunkte bezeichnen, unter denen ich Descartes als Schriftsteller gelesen wünsche.

Jena, den 23. August 1863.

Kuno Fischer.

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

II.

Betrachtungen über die Metaphysik. Das Dasein Gottes und der Unterschied zwischen Seele und Körper.

III.

Principien der Philosophie. Erster Theil.



Abhandlung über die Methode

des richtigen Vernunftgebrauchs

und

der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.



Erstes Capitel.

Verschiedene Betrachtungen in Betreff der Wissenschaften.

Der gesunde Verstand ist die bestvertheilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit so gut versehen zu sein, daß selbst diejenigen, die in allen übrigen Dingen sehr schwer zu befriedigen sind, doch gewöhnlich nicht mehr Verstand haben wollen als sie wirklich haben. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich in diesem Punkte alle Leute täuschen, sondern es beweist vielmehr, daß das Vermögen, richtig zu urtheilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, dieser eigentlich sogenannte gesunde Verstand oder die Vernunft, von Natur in allen Menschen gleich ist, und also die Verschiedenheit unserer Meinungen nicht daher kommt, daß die einen mehr Vernunft haben als die andern, sondern lediglich daher, daß unsere Gedanken verschiedene Wege gehen und wir nicht alle dieselben Dinge betrachten. Denn es ist nicht genug, einen guten Kopf zu haben; die Hauptsache ist, ihn richtig anwenden. Die größten Seelen sind der größten Laster ebenso fähig als der größten Tugenden, und die nur sehr langsam gehen, können doch, wenn sie den richtigen Weg verfolgen, viel weiter vorwärts kommen als jene, die laufen und sich vom richtigen Wege entfernen.

Was mich betrifft, so habe ich mir nie eingebildet, daß mein Geist in irgend etwas vollkommener wäre, als die Geister vom gewöhnlichen Schlage; ich habe sogar oft gewünscht, den Gedanken so bei der Hand, die Einbildung so fein und deutlich, das Gedächtniß so umfassend und gegenwärtig zu haben, als manche Andere. Und ich kenne, um den Geist zu vervollkommnen, keine anderen Mittel, als die eben genannten Eigenschaften. Denn was die Vernunft oder den gesunden Verstand betrifft, das Einzige, das uns zu Menschen macht und von den Thieren unterscheidet, so will ich glauben, daß sie in einem jeden ganz vollständig sei, und will hierin der gewöhnlichen Meinung der Philosophen folgen, die sagen, daß es nur zwischen den zufälligen Beschaffenheiten (Accidentien), nicht zwischen den Formen oder Naturen der Individuen einer und derselben Art die Unterschiede des Mehr und Weniger gebe.

Aber ich bekenne ohne Scheu: ich glaube darin viel Glück gehabt zu haben, daß ich schon seit meiner Jugend mich auf solchen Wegen angetroffen, die mich zu Betrachtungen und Grundsätzen führten, aus denen ich mir eine Methode gebildet, und durch diese Methode meine ich das Mittel gewonnen zu haben, um meine Erkenntniß stufenweise zu vermehren und sie allmälig zu dem höchsten Ziel zu erheben, welches sie bei der Mittelmäßigkeit meines Geistes und der kurzen Dauer meines Lebens erreichen kann. Denn ich habe schon gute Früchte geerntet. Zwar bin ich in meiner Selbstbeurtheilung stets bemüht, mich lieber nach der Seite des Mißtrauens als des Eigendünkels zu neigen, und wenn ich mit dem Auge des Philosophen die mannigfaltigen Handlungen und Unternehmungen der Menschen betrachte, so finde ich fast keine, die mir nicht eitel und werthlos erscheinen. Dennoch lasse ich nicht ab, mich mit einer außerordentlichen Genugthuung des Fortschritts zu erfreuen, den ich in der Erforschung der Wahrheit bereits gemacht zu haben meine, und mit solcher Zuversicht

in die Zukunft zu blicken, daß, wenn es überhaupt unter den Beschäftigungen der Menschen, rein als Menschen genommen, eine wahrhaft gute und bedeutende gibt, ich so kühn bin zu glauben, es sei diejenige, die ich gewählt habe.

Doch kann es sein, daß ich mich täusche, und es ist vielleicht nur ein bischen Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiß, wie sehr wir in Allem, was die eigene Person betrifft, der Selbsttäuschung unterworfen sind, und wie sehr auch die Urtheile unserer Freunde, wenn sie zu unseren Gunsten sprechen, uns verdächtig sein müssen. Aber ich werde in dieser Schrift gern die Wege offen zeigen, die ich gegangen bin, und darin, wie in einem Gemälde mein Leben darstellen, damit jeder darüber urtheilen könne, und, wenn mir von Hörensagen solche Urtheile zukommen, dies ein neues Mittel zu meiner Belehrung sei, das ich den anderen, die ich zu brauchen pflege, hinzufügen werde.

So ist meine Absicht nicht, hier die Methode zu lehren, die jeder ergreifen muß, um seine Vernunft richtig zu leiten, sondern nur zu zeigen, in welcher Weise ich die meinige zu leiten gesucht habe. Die sich damit befassen, andern Vorschriften zu geben, müssen sich für gescheiter halten, als jene, denen sie ihre Vorschriften ertheilen, und wenn sie in der kleinsten Sache fehlen, so sind sie tadelnswerth. Da ich nun in dieser Schrift nur die Absicht habe, gleichsam eine Geschichte, oder, wenn man lieber will, gleichsam eine Fabel zu erzählen, worin unter manchen nachahmenswerthen Beispielen vielleicht auch manche andere sich finden werden, denen man besser nicht folgt, so hoffe ich, diese Schrift wird Einigen nützen, ohne Einem zu schaden und jeder wird mir für meine Offenheit Dank wissen.

Von Kindheit an bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Erkenntniß alles dessen, was dem Leben frommt,

zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu lernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht. Denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen anderen Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europa's, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, so viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigsten und seltensten Wissenschaften handelten. Dabei wußte ich, wie die anderen von mir urtheilten, und ich sah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitschüler, obwohl unter diesen Einige dazu bestimmt waren, an die Stelle unserer Lehrer zu treten. Endlich schien mir unser Jahrhundert ebenso reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wissenschaft in der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehedem hatte hoffen lassen.

Dennoch ließ ich nicht nach, die Uebungen, womit man sich in den Schulen beschäftigt, werthzuhalten. Ich wußte, daß die Sprachen, die man dort lernt, zum Verständniß der Schriften des Alterthums nothwendig sind, daß die Anmuth der Sagen den Geist belebt, daß die denkwürdigen Handlungen der Geschichte ihn erheben und, vorsichtig gelesen, das Urtheil bilden helfen, daß die Lectüre guter Bücher gleichsam eine Unterhaltung mit den trefflichsten Männern der Vergangenheit ist, die jene Bücher verfaßt haben, und sogar eine vorherbedachte Unterhaltung, worin sie

uns nur ihre besten Gedanken offenbaren; daß die Beredtsamkeit unvergleichliche Gewalt und Schönheiten, die Poesie hinreißend zarte und liebliche Empfindungen hat; daß die Mathematik sehr feine Erfindungen gemacht, die ganz geeignet sind, ebenso die Wißbegierigen zu befriedigen als die Künste sämmtlich leichter und die menschliche Arbeit geringer zu machen; daß die Schriften der Moral manche Lehren und manche Ermahnungen zur Tugend enthalten, die sehr nützlich sind, daß die Theologie zeigt, wie man sich den Himmel verdient; daß die Philosophie zeigt, wie sich mit dem Schein der Wahrheit von allen Dingen reden und die Bewunderung derer erwerben läßt, die unwissender sind; daß die Jurisprudenz, die Medicin und die übrigen Wissenschaften ihren Jüngern Ehren und Reichthümer eintragen; endlich daß es gut ist, sie sämmtlich geprüft zu haben, selbst die im Wahn und Irrthum befangensten, um ihren richtigen Werth kennen zu lernen und sich vor der Täuschung zu bewahren.

Indessen glaubte ich doch schon Zeit genug auf die Sprachen und auch auf die Schriften des Alterthums verwendet zu haben, sowohl auf ihre Geschichten, als auf ihre Sagen. Denn mit den Geistern anderer Jahrhunderte verkehren, ist fast dasselbe als reisen. Es ist gut, etwas von den Sitten verschiedener Völker zu wissen, um die unsrigen unbefangener zu beurtheilen und nicht zu meinen, daß Alles, was unseren Moden zuwiderläuft, lächerlich und vernunftwidrig sei, wie solche Leute pflegen, die nichts gesehen haben. Aber wenn man zu viel Zeit auf Reisen verwendet, so wird man zuletzt fremd im eigenen Lande, und wenn man zu begierig ist, in der Vergangenheit zu leben, so bleibt man gewöhnlich sehr unwissend in der Gegenwart. Dazu kommt, daß die Sagen manche Ereignisse als möglich darstellen, die es gar nicht sind, und selbst die treuesten Geschichtserzählungen, wenn sie auch den Werth der Dinge, um sie lesenswerther zu machen, nicht verändern noch vergrößern, doch fast immer die niedrigsten und weniger berühmten

Umstände weglassen, und daher rührt es, daß der Rest nicht so erscheint, wie er ist, und daß die, welche aus solchen Geschichten ihre sittlichen Vorbilder nehmen, Gefahr laufen, in die Ueberspanntheiten der Paladine unserer Romane zu verfallen, und auf Dinge zu sinnen, die über ihre Thatkraft hinausgehen.

Ich schätzte die Beredtsamkeit sehr und ich liebte die Poesie, aber ich dachte, daß die eine wie die andere mehr Talente des Geistes als Früchte des Studiums seien. Diejenigen, welche die größte Kraft des Urtheils besitzen und die größte Geschicklichkeit, ihre Gedanken zu ordnen, um sie klar und begreiflich zu machen, können allemal am besten die Leute zu dem, was sie wollen, überreden, auch wenn sie niederbretagnisch sprächen und niemals die Redekunst studirt hätten, und diejenigen, welche die anmuthigsten Erfindungen haben und sie auf das zierlichste und lieblichste auszudrücken wissen, werden allemal die besten Dichter sein, auch wenn ihnen die Dichtkunst unbekannt wäre.

Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Klarheit ihrer Gründe, doch bemerkte ich noch nicht ihren wahren Gebrauch; ich meinte, daß sie blos den mechanischen Künsten dienten, und verwunderte mich deßhalb, daß man auf so feste und unerschütterliche Grundlagen nichts Erhabeneres gebaut hatte. Gleichsam im Gegensatz dazu verglich ich die moralphilosophischen Schriften der alten Heiden mit sehr stolzen und prachtvollen Palästen, die nur auf Sand und Schlamm gebaut waren: sie erheben die Tugenden sehr hoch und lassen sie über alle Dinge der Welt ehrwürdig erscheinen, aber sie lehren nicht genug, sie zu erkennen, und oft ist, was sie mit einem so schönen Namen bezeichnen, bei Licht besehen, nichts als Rohheit oder Stolz oder Verzweiflung oder das größte Verbrechen.

Ich achtete unsere Theologie und wollte ebenso wie jeder andere mir den Himmel gewinnen. Aber ich hatte von meinen

Lehrern versichern hören, daß der Weg zum Himmel den Unwissenden eben so offen stehe, als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unsere Einsicht übersteigen. Darum hätte ich nicht gewagt, sie meinem schwachen Urtheil zu unterwerfen. Um es zu unternehmen, sie zu prüfen, und zwar mit Erfolg, dazu, so meinte ich, müsse man irgend einen außerordentlichen Beistand des Himmels haben und mehr sein als ein Mensch.

Ich will von der Philosophie nichts weiter sagen, als daß ich sah, sie sei von den vorzüglichsten Geistern einer Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden, und dennoch gebe es in ihr nicht eine Sache, die nicht streitig, und mithin zweifelhaft sei; und daß ich demnach nicht eingebildet genug war, um zu hoffen, es werde mir damit besser gehen, als den anderen. Und wenn ich mir überlegte, wie viele verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache möglich seien, die alle von gelehrten Leuten vertheidigt worden, und doch stets nur eine einzige Ansicht wahr sein könne, so hielt ich alles blos Wahrscheinliche beinahe für falsch.

Was dann die anderen Wissenschaften betrifft, so weit sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen, so konnte man nach meinem Urtheil auf so wenig festen Grundlagen unmöglich etwas Festeres aufgebaut haben, und weder die Ehre noch der Gewinn, den sie versprechen, konnten mich zum Studiren derselben einladen. Denn ich fühlte mich, Gott sei Dank, nicht in der Lage, aus der Wissenschaft ein Gewerbe machen zu müssen, um meine Umstände zu verbessern, und obgleich ich nicht ein Geschäft damit trieb, den Ruhm wie ein Cyniker zu verachten, so schätzte ich doch den Ruhm sehr gering, den ich nur unrechtmäßig erwerben zu können die Hoffnung hatte. Und was endlich jene schlechte Wissenschaften betrifft, so meinte ich deren Werth schon hinlänglich zu kennen, um mich nicht mehr hintergehen zu lassen weder von den Verheißungen eines Alchymisten noch den Vorhersagungen eines Astrologen noch den Betrügereien eines Zauberers noch den

Kniffen oder der Prahlerei eines jener Charlatane, die aus dem Scheinwissen ein Geschäft machen.

Deßhalb gab ich das Studium der Wissenschaften vollständig auf, sobald das Alter mir erlaubte, aus der untergebenen Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und so verwendete ich den Rest meiner Jugend auf Reisen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menschen von verschiedener Gemüthsart und Lebensstellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzusammeln, in den Lagen, in welche das Schicksal mich brachte, mich selbst zu erproben und Alles, was sich mir darbot, so zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte. Denn ich würde, so schien mir, in den practischen Urtheilen der Geschäftsleute über die ihnen wichtigen Angelegenheiten, wobei sich das falsche Urtheil gleich durch den Erfolg straft, weit mehr Wahrheit finden können, als in den Theorien, die der Gelehrte in seinem Studirzimmer ausspinnt, mit Speculationen beschäftigt, die keine Wirkung erzeugen und für ihn selbst keine andere Folge haben, als daß sie ihn um so eitler machen, je weiter sie selbst vom gesunden Menschenverstande entfernt sind, weil er ja um so viel mehr Geist und Kunst anwenden mußte, um ihnen den Schein der Wahrheit zu geben. Denn ich hatte stets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen.

So lange ich nur die Sitten anderer Menschen in Erwägung zog, fand ich freilich nichts, dessen ich sicher sein konnte, und bemerkte hier gewissermaßen eine ebenso große Verschiedenheit als vorher zwischen den Meinungen der Philosophen. So bestand der größte Nutzen, den ich aus diesen Betrachtungen zog, darin, daß ich sah, eine Menge von Dingen, wie ungereimt und lächerlich

sie auch erscheinen, seien doch bei anderen großen Völkern gemeinschaftlich in Geltung und Ansehen, und daher lernte ich, nicht allzufest an die Dinge glauben, die sich mir nur durch Beispiel und Gewohnheit eingeprägt hatten. Und auf diese Weise befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unser natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich aber einige Jahre darauf gewendet hatte, so in dem Buche der Welt zu studiren und bemüht zu sein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entschloß ich mich eines Tages, ebenso in mir selbst zu studiren und alle Kräfte meines Geistes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir, wie ich glaube, weit besser, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte.

Zweites Capitel.

Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode.

Ich war damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Kriegs, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückkehrte, so verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister herrühren, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche Mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute, Wände benutzten. So sind jene alten Städte, die anfänglich nur Burgflecken waren und im Laufe der Zeit große Städte geworden sind, im Vergleich mit diesen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach (dem Bilde) seiner Phantasie auf der Ebene abmißt, gewöhnlich so unsymmetrisch,

daß man zwar in ihren einzelnen Häusern, jedes für sich betrachtet, oft ebenso viel oder mehr Kunst, als in denen der regelmäßigen Städte findet; aber sieht man, wie die Gebäude neben einander geordnet sind, hier ein großes, dort ein kleines, und wie sie die Straßen krumm und ungleich machen, so möchte man sagen, es sei mehr der Zufall als der Wille vernünftiger Menschen, der sie so geordnet habe. Und wenn man bedenkt, daß es doch allezeit einige Beamte gegeben, welche die Häuser der Privatleute zum Zweck der öffentlichen Zierde zu beaufsichtigen hatten, so wird man leicht erkennen, daß es schwer ist, etwas Vollendetes zu machen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet. So meinte ich, daß die Völker, die aus dem ursprünglichen Zustande halber Wildheit sich nur allmälig civilisirt und ihre Gesetze nur gemacht haben, je nachdem der Nothstand der Verbrechen und Zwistigkeiten sie dazu gezwungen, nicht so gute Einrichtungen haben können, als die, welche seit dem Beginne ihrer Vereinigung die Anordnungen irgend eines weisen Gesetzgebers befolgt haben. Wie es denn auch ganz gewiß ist, daß die Verfassung der wahren Religion, die Gott allein angeordnet hat, unvergleichlich besser geregelt sein muß, als die aller übrigen. Und um von menschlichen Dingen zu reden, so glaube ich, daß, wenn Sparta einst ein sehr blühender Staat war, dies nicht von der Trefflichkeit jedes einzelnen seiner Gesetze im Besonderen herrührte, waren doch mehrere höchst seltsam und sogar den guten Sitten widersprechend, sondern daß es daher kam, daß seine Gesetze nur von einem Einzigen erfunden und alle auf ein Ziel gerichtet waren. Und so meinte ich, daß die Büchergelehrsamkeit, — zum wenigsten die, deren Gründe bloße Wahrscheinlichkeit und keine Beweise haben, — wie sie aus den Meinungen einer Menge verschiedener Personen allmälig zusammengehäuft und angewachsen ist, der Wahrheit nicht so nahe kommt, als die einfachen Urtheile, die ein Mensch von gesundem Verstande über die Dinge, die vor ihm liegen, von Natur bilden kann.

Und weil wir alle Kinder waren, ehe wir Männer wurden, und lange Zeit hindurch von unseren Trieben und Lehrern gelenkt werden mußten, die oft mit einander in Widerstreit waren, und die beide uns vielleicht nicht immer das Beste riethen, so dachte ich weiter, daß unsere Urtheile fast unmöglich so rein und so fest seien, als sie gewesen sein würden, wenn wir vom Augenblick unserer Geburt den vollen Gebrauch unserer Vernunft gehabt hätten und stets nur durch sie geleitet worden wären.

Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt wiederherzustellen und schönere Straßen zu machen, aber man sieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wieder aufzubauen, und daß sie manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Nach dieser Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann die Absicht hätte, einen Staat so zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wiederherzustellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem; daß aber, was meine persönlichen Ansichten sämmtlich betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts besseres thun könnte, als sie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder andere, die besser sind, oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte fest, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel besser zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne jemals zu untersuchen, ob sie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verschiedene Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Wesen die Reformation

der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Diese großen Körper sind sehr schwer wieder aufzurichten, wenn sie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Und was ihre Mängel betrifft, wenn sie welche haben, wie denn schon die Verschiedenheit allein, die unter ihnen stattfindet, beweist, daß solche Mängel bei mehreren vorhanden sind, so hat dieselbe der Gebrauch ohne Zweifel sehr gemildert, und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und endlich sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher als ihre Veränderung sein würde. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig so eben und bequem werden, daß man weit besser thut, ihnen zu folgen, als den geraderen Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt.

Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieser Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer solchen Thorheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung nachgelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt, als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der g a n z i n m i r liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht deßhalb, weil ich irgend wem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für Viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig

aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für Jedermann. Und die Welt besteht fast nur aus zwei Arten von Geistern, für welche mein Vorbild nicht paßt: die einen halten sich für gescheiter als sie sind, können deßhalb ihreUrtheile nicht zurück halten, haben nicht Geduld genug, um alle ihre Gedanken richtig zu ordnen, und würden so, wenn sie einmal sich die Freiheit genommen hätten, an den überkommenen Grundsätzen zu zweifeln und sich von der Heerstraße zu entfernen, niemals den steilen Weg einhalten können, der gerader zum Ziel führt, sondern ihr ganzes Leben hindurch in der Irre umherschweifen; die anderen sind vernünftig oder bescheiden genug, um sich für weniger fähig zu halten, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, als manche andere, von denen sie es lernen können, und darum müssen sie sich lieber begnügen, den Meinungen dieser anderen zu folgen, als selbst deren bessere zu suchen.

Und was mich betrifft, so würde ich ohne Zweifel zu diesen letzteren gehört haben, wenn ich stets nur einen einzigen Lehrer gehabt und nicht die Verschiedenheiten gekannt hätte, die jederzeit zwischen den Meinungen der gelehrtesten Leute waren. Aber ich hatte schon auf der Schule gelernt, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ersinnen könnte, das nicht irgend ein Philosoph behauptet hätte; dann hatte ich auf meinen Reisen wiederholt eingesehen, daß die Leute, die eine der unsrigen ganz entgegengesetzte Gesinnungsweise haben, darum nicht alle Barbaren oder Wilde sind, sondern daß Viele ebenso sehr oder mehr als wir die Vernunft brauchen; ich hatte beachtet, wie ein und derselbe Mensch mit demselben Geist, von Kindheit an unter Franzosen oder Deutschen erzogen, ein ganz anderer wird, als er sein würde, wenn er stets unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hätte, und wie, bis in die Kleidermoden hinein, dasselbe Ding, das uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht nach zehn Jahren wieder gefallen wird, uns im Augenblick unpassend und lächerlich erscheint,

so daß uns vielmehr Gewohnheit und Beispiel leiten als irgend eine sichere Einsicht, und doch ist Mehrheit der Stimmen kein Beweis, der etwas gilt, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die nicht ganz leicht zu entdecken sind, denn es ist weit wahrscheinlicher, daß ein Mensch allein sie findet, als ein ganzes Volk. Darum vermochte ich Keinen zu wählen, dessen Meinungen mir besser als die der anderen erschienen wären. Und so fand ich mich gleichsam gezwungen, selbst meine Führung zu übernehmen.

Aber wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln fortschreitet, entschloß ich mich, so langsam zu gehen und in allen Dingen so viele Vorsicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur sehr wenig vorwärts käme, ich doch wenigstens nicht Gefahr laufen würde zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die sich einmal in meinen Glauben eingeschlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu sein, vollständig aufzugeben, ohne daß ich vorher hinreichende Zeit darauf verwendet hätte, den Entwurf des Werks, das ich unternahm, auszubilden, und die wahre Methode zu suchen, um zu der Erkenntniß aller Dinge zu gelangen, die mein Geist fassen könnte.

Ich hatte, als ich jünger war, unter den philosophischen Wissenschaften mich etwas mit der Logik und unter den mathematischen mit der analytischen Geometrie und Algebra beschäftigt: drei Künste oder Wissenschaften, die mir, wie es schien, für meinen Zweck nützlich sein konnten. Bei näherer Untersuchung aber machte ich in Betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und der größte Theil ihrer anderen Unterweisungen vielmehr dazu diene, Andern was man weiß zu entwickeln oder auch, wie die lullische Kunst, ohne Urtheil über Dinge, die man nicht weiß, zu reden, als sie zu lernen, und obwohl die Logik wirklich viele sehr wahre und gute Vorschriften enthält, so sind doch so viele andere schädliche oder überflüssige damit vermischt, daß es fast ebenso schwierig ist, jene davon abzusondern, als eine

Diana oder Minerva aus einem noch ganz formlosen Marmorblock hervorgehen zu lassen. Was dann die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist, abgesehen davon, daß sich beide nur auf sehr abstracte und unnütze Materien erstrecken, die erste dergestalt an die Betrachtung der Figuren gebunden, daß sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der zweiten hat man sich gewissen Formeln und Chiffern so sehr unterworfen, daß man daraus eine unklare und dunkle Kunst macht, die den Geist belästigt, statt einer Wissenschaft, die ihn bildet. Und darum, meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vortheile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben. Und wie sich mit der Menge der Gesetze oft die Gesetzwidrigkeiten entschuldigen lassen, so daß ein Staat weit besser geregelt ist, wenn er nur sehr wenige Gesetze hat, diese aber sehr genau befolgt werden, so glaubte ich, statt einer großen Anzahl von Regeln, aus denen die Logik besteht, mit den folgenden vier genug zu haben, natürlich unter der Bedingung, daß ich den festen und beharrlichen Entschluß faßte, sie stets zu befolgen.

Die erste war, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche deutlich erkennen würde, d. h. sorgfältig die Uebereilung und das Vorurtheil zu vermeiden und in meinen Urtheilen nur soviel zu begreifen, als sich meinem Geist so klar und deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite: jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Theile zu theilen, als möglich und zur besseren Lösung wünschenswerth wäre.

Die dritte: meine Gedanken richtig zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objecten und aufzusteigen allmälig und gleichsam stufenweise bis zu der Erkenntniß der complicirtesten, und selbst solche Dinge in gewisser Weise zu ordnen,

bei denen ihrer Natur nach nicht die einen den anderen vorausgehen.

Und die letzte: überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Uebersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen.

Jene lange Ketten ganz einfacher und leichter Gründe, wie sie die Geometer zu brauchen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisführungen zu gelangen, hatten in mir die Vorstellung erweckt, daß alle mögliche Objecte der menschlichen Erkenntniß auf ähnliche Weise einander folgen, und wenn man nur keine Sache als wahr gelten lasse, die es nicht sei, und stets die nothwendige Ordnung beobachte, um das Eine aus dem Andern abzuleiten, so könne nichts so entfernt sein, daß man es nicht zu erreichen, und nichts so verborgen, daß man es nicht zu entdecken vermöchte. Und ich war nicht in Verlegenheit, womit anzufangen sei. Denn ich wußte schon, es müsse mit den einfachsten und faßlichsten Objecten geschehen, und da ich bedachte, daß unter Allen, die sonst nach Wahrheit in den Wissenschaften geforscht, die Mathematiker allein einige Beweise d. h. einige sichere und einleuchtende Gründe hatten finden können, so war ich gewiß, daß ich mit diesen bewährten Begriffen anfangen müsse, obwohl ich mir davon keinen anderen Nutzen versprach, als daß sie meinen Geist gewöhnen würden, sich mit Wahrheiten zu nähren und nicht mit falschen Gründen zu befriedigen. Indessen hatte ich nicht die Absicht, zu diesem Zweck alle jene besondere Wissenschaften, die man gewöhnlich mathematische nennt, zu erlernen. Da ich nämlich sah, wie sie bei aller Verschiedenheit ihrer Objecte doch darin sämmtlich übereinstimmten, daß sie in ihren Objecten bloß die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse betrachteten, so hielt ich es für besser, bloß diese Verhältnisse im Allgemeinen zu untersuchen, und als deren Träger nur solche Objecte zu setzen, die mir die Erkenntniß derselben am meisten erleichtern würden, ohne sie irgend-

wie an diese Objecte zu binden, um sie nachher um so viel besser auch auf alle andere passende Dinge anwenden zu können. Wie ich nun weiter bemerkte, daß zu ihrer Erkenntniß es nöthig sein würde, einmal jede für sich im Einzelnen zu betrachten, ein andermal sie nur zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, so hielt ich, um sie besser im Einzelnen zu betrachten, für nöthig, grade Linien als Träger zu nehmen, weil ich nichts einfacheres fand und meiner Einbildung oder meinen Sinnen nichts deutlicher vorstellen konnte; um sie aber zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, würde ich am besten thun, sie in einigen Zeichen so kurz als möglich darzustellen. So würde ich von der geometrischen Analysis und der Algebra das Beste entlehnen und die Mängel der einen durch die andere verbessern.

Und ich darf in Wahrheit sagen, daß die genaue Befolgung dieser wenigen von mir gewählten Vorschriften mir eine solche Leichtigkeit gab, alle Fragen aus dem Gebiete jener beiden Wissenschaften zu entwirren, daß in zwei oder drei Monaten, die ich zu ihrer Untersuchung gebraucht, — da ich mit den einfachsten und allgemeinsten begonnen hatte und jede Wahrheit, die ich fand, eine Regel war, die mir nachher half deren andere zu finden, — ich nicht bloß mit mehreren Problemen, die ich sonst für sehr schwierig gehalten, zum Ziel kam, sondern es mir zuletzt auch schien, daß ich selbst in den Problemen, die ich nicht aufzulösen wußte, bestimmen konnte, wie und bis wohin es möglich wäre, sie zu lösen. Und ich werde euch hierin nicht allzu eitel erscheinen, wenn ihr bedenkt, daß es von jeder Sache nur eine Wahrheit giebt und daß wer diese Wahrheit auch findet, von der Sache so viel weiß, als man überhaupt wissen kann, wie z. B. ein Kind, welches Arithmetik gelernt hat, wenn es regelrecht eine Addition macht, sicher sein kann, in Betreff der gesuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menschliche Geist nur finden kann, denn die Methode, welche uns die wahre Ordnung befolgen und Alles,

was in Frage kommt, genau aufzählen läßt, begreift zuletzt Alles in sich, was den Regeln der Arithmetik Sicherheit giebt.

Was mich aber bei dieser Methode am meisten befriedigte, war die Sicherheit, die ich durch sie erhielt, meine Vernunft in allen Stücken, wenn nicht vollkommen, so doch nach bestem Vermögen zu brauchen; dann, daß ich in ihrer Uebung fühlte, wie sich mein Geist immer mehr daran gewöhnte, jene Objecte feiner und genauer zu begreifen; und daß ich bei ihrer Unabhängigkeit von jeder besonderen Materie die Aussicht hatte, sie auf die Probleme der anderen Wissenschaften mit demselben Erfolg als auf die der Algebra anzuwenden. Nicht daß ich zu diesem Zweck alle vorhandenen Wissenschaften sogleich zu prüfen unternommen hätte, denn dies wäre selbst der methodischen Ordnung zuwider gewesen; sondern ich hatte ja bemerkt, daß ihre Principien alle von der Philosophie, in der ich noch keine sicheren Principien fand, entlehnt sein mußten. So meinte ich, müßte ich vor Allem den Versuch machen, solche Prinzipien hier festzustellen, und da dieses die bedeutendste Sache der Welt wäre, wobei Uebereilung und Vorurtheil am meisten zu fürchten, so müßte ich, um damit zu Stande zu kommen, ein viel reiferes Alter erreicht haben, als die drei und zwanzig Jahre, die ich damals alt war, und müßte zuvor viel Zeit auf meine Vorbereitung verwenden, aus meinem Geist alle schlechte Vorurtheile bis auf die Wurzel vertilgen, eine Menge von Erfahrungen sammeln als Stoff für späteres Denken, und mich fortwährend in der Methode, die ich mir vorgezeichnet hatte, üben, um mich nach und nach mehr darin zu befestigen.

Drittes Capitel.

Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre.

Bevor man das Haus, in dem man wohnt, von neuem aufzubauen beginnt, muß man es nicht bloß niederreißen und sich Material und Bauleute besorgen oder sich selbst in der Baukunst üben und außerdem auch den Grundriß sorgfältig gezeichnet haben, sondern man muß auch ein anderes Haus haben, wo man so lange, als hier gearbeitet wird, bequem wohnen kann. Um also in meinen Handlungen nicht unentschlossen zu bleiben, so lange die Vernunft mich verpflichten würde, es in meinen Urtheilen zu sein, und um so glücklich als möglich weiter zu leben, bildete ich mir vor der Hand eine Moral nur aus drei oder vier Grundsätzen, die ich euch gern mittheilen will.

Der erste war, den Gesetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, die Religion standhaft beizubehalten, in der von meiner Kindheit an belehrt zu werden, Gott mir die Wohlthat erwiesen hat, in allen übrigen Dingen mich nach den mäßigsten und von dem Uebermaß entferntesten Ansichten zu richten, die unter den Leuten meines Umgangs die Verständigsten in ihre Handlungsweise gemeiniglich würden aufgenommen haben, denn ich hatte damit begonnen, meine eigenen Ansichten für nichts gelten zu lassen, weil ich sie alle der Prüfung anheim geben wollte, und so war ich

sicher, daß es das Beste sei, den Ansichten der Verständigsten zu folgen. Und wenn es auch vielleicht eben so verständige Leute unter den Persern oder Chinesen geben mag, als unter uns, so schien es mir doch am nützlichsten, mich nach denen zu richten, mit welchen ich umgehen würde, und daß, um ihre wirklichen Ansichten zu erfahren, ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Worte achten müßte, nicht blos, weil es bei dem heutigen Sittenverderben wenig Leute gibt, die alles sagen wollen, was sie glauben, sondern auch, weil viele es selbst gar nicht wissen, denn die Geistesthätigkeit, wodurch man etwas glaubt, ist von der verschieden, wodurch man erkennt, daß man diesen Glauben hat, und so ist oft die eine ohne die andere. Und unter mehreren Ansichten von gleichem Ansehen wählte ich nur die gemäßigsten: einmal, weil sie stets für die Praxis die bequemsten und wahrscheinlich die besten sind, denn alles Uebermaß ist in der Regel schlecht; dann auch, um im Fall des Fehlgriffs mich von dem wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich das eine Extrem ergriffen hätte, während ich das andere hätte ergreifen sollen. Und besonders rechnete ich zum Uebermaß alle Versprechungen, wodurch man etwas an seiner Freiheit aufgibt. Nicht, daß ich die Gesetze tadelte, die der Unbeständigkeit schwacher Geister zu Hilfe kommen wollen und deßhalb zulassen, wenn man eine gute oder auch für die Sicherheit des Verkehrs eine nur gleichgiltige Absicht hat, daß man Gelübde oder Verträge macht, die zum Beharren verpflichten, sondern, weil ich nichts in der Welt in demselben Zustande bleiben sah, und weil, was mich insbesondere betrifft, ich mir das Versprechen gegeben hatte, meine Urtheile immer mehr zu vervollkommnen, nicht aber sie zu verschlechtern. So hätte ich gemeint, einen großen Fehler gegen die gesunde Vernunft zu begehen, wenn ich deßhalb, weil ich einmal irgend eine Sache gut geheißen, mich verpflichtet hätte, sie auch dann noch für gut zu achten, nachdem sie aufgehört, es zu sein, oder ich aufgehört, sie dafür zu halten.

Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen als möglich zu sein und den zweifelhaftesten Ansichten, sobald ich mich einmal dafür entschieden, nicht weniger standhaft zu folgen, als wenn sie ganz sicher gewesen wären, indem ich hierin wie die Reisenden verfuhr, die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin bald dorthin schweifen, noch weniger auf derselben Stelle stehen bleiben, sondern immer so viel als möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen müssen und diese nicht aus schwachen Rücksichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht blos der Zufall war, der sie bestimmt hat, diese Richtung zu wählen; denn so werden sie, wenn auch nicht wohin sie wollen, doch wenigstens an irgend ein Ziel kommen, wo sie sich wahrscheinlich besser befinden werden als mitten im Walde. Und so ist es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufschub dulden, ein richtiger Grundsatz, daß, wenn wir die wahrsten Ansichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrscheinlichsten folgen und selbst, wenn wir keine größere Wahrscheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entscheiden müssen und sie dann, soweit ihre praktische Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft ansehen dürfen sondern als ganz wahr und sicher, weil so jener Grundsatz ist, der uns zu dieser Entscheidung vermocht hat. Und dadurch habe ich die Fähigkeit gewonnen, mich von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewissen schwacher und schwankender Gemüther zu beunruhigen pflegen, die sich gehen lassen ohne feste Richtung und die Dinge als gut behandeln, die sie nachher als schlecht beurtheilen.

Mein dritter Grundsatz war, immer bemüht zu sein, lieber mich als das Schicksal zu besiegen, lieber meine Wünsche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollständig in unserer Macht sei, als unsere

Gedanken; daß mithin, wenn wir in Betreff der Dinge außer uns unser Bestes gethan haben, Alles was am Gelingen fehlt in Rücksicht auf uns vollkommen unmöglich ist. Und dieses allein schien mir hinreichend, um mich für die Zukunft nicht mehr Unerreichbares wünschen zu lassen, und also mich zufrieden zu machen, denn unser Wille geht in seinen Wünschen von Natur nur auf solche Dinge, die unser Verstand ihm irgend wie als möglich darstellt, und wenn wir nun alle Güter außer uns als gleicherweise jenseits unserer Macht betrachten, so werden wir uns über den unverschuldeten Verlust unserer natürlichen Glücksgüter gewiß ebensowenig grämen, als daß wir die Reiche China oder Mexiko nicht besitzen; und indem wir, wie man zu sagen pflegt, aus der Noth eine Tugend machen, werden wir im kranken Zustande die Gesundheit und im gefangenen die Freiheit nicht mehr wünschen, als wir etwa im Augenblick einen Körper haben möchten von einem so wenig zerstörbarem Stoff als Diamanten, oder Flügel, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich bekenne, daß eine sehr lange Uebung und ein oft wiederholtes Nachdenken dazu gehört, um sich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und ich glaube, daß hauptsächlich hierin das Geheimniß jener Philosophen bestand, die einst vermocht haben, sich der Herrschaft des Schicksals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern in der Glückseligkeit zu wetteifern, denn sie waren unablässig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur gesetzt waren, und so überzeugten sie sich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollständig in ihrer Macht wären, und dieses allein war genug, um sie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten. Sie waren ihrer Neigungen so vollkommen Herr, daß sie darin einen Grund fanden, sich für reicher, mächtiger, freier, glücklicher zu halten, als irgend jemand unter den anderen Menschen, die ohne diese Philosophie, so begünstigt sie auch von der Natur und

vom Schicksal sein mochten, doch niemals Herr ihrer Begehrungen sind.

Endlich, um diese Moral zu beschließen, kam ich auf den Gedanken, über die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen in diesem Leben eine Musterung zu halten und die Wahl der besten zu versuchen, und ohne etwas von den Beschäftigungen anderer Leute sagen zu wollen, meinte ich, daß ich am besten thun würde, in der meinigen fortzufahren, d. h. mein ganzes Leben darauf zu verwenden, meine Vernunft auszubilden und mich so weit als möglich vorwärts zu bringen in der Erkenntniß der Wahrheit nach der Methode, die ich mir vorgeschrieben hatte. Ich hatte, seit ich angefangen, diese Methode zu brauchen, so außerordentlich große Befriedigungen erfahren, daß ich glaubte, es könne in diesem Leben keine angenehmere und reinere geben, und da ich täglich durch diese Methode einige Wahrheiten entdeckte, die mir wichtig genug und von den anderen Menschen gewöhnlich nicht gewußt schienen, so erfüllte die daraus geschöpfte Genugthuung meinen Geist dergestalt, daß alles Andere mich gar nicht berührte.

Auch waren die drei vorhergehenden Grundsätze nur auf die Absicht gegründet, meiner Selbstbelehrung zu leben. Denn da Gott Jedem ein Licht gegeben hat, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, so würde ich nicht geglaubt haben, mich mit fremden Ansichten nur einen Augenblick befriedigen zu dürfen, wenn ich nicht entschlossen gewesen wäre, im richtigen Zeitpunkt mein eigenes Urtheil zu ihrer Prüfung zu gebrauchen, und ich hätte ihnen nicht ohne Bedenken folgen können, wenn ich nicht gehofft hätte, deßhalb keine Gelegenheit zu verlieren, um bessere zu finden, wenn es deren gäbe. Endlich würde ich meine Wünsche nicht haben einschränken und zufrieden sein können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, auf dem ich sicher sein konnte, mir alle Erkenntnisse, deren ich fähig wäre, zu erwerben und deßhalb auch sicher der Erwerbung aller wahren Güter, die je in meiner Macht

sein würden. Denn da unser Wille sich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unser Verstand ihm dasselbe als gut oder schlecht vorstellt, so genügt es, gut zu urtheilen, um gut zu handeln, und so gut als möglich zu urtheilen, um so gut als möglich zu handeln, d. h. um alle Tugenden und zugleich alle übrige erreichbare Güter zu erreichen, und wenn man sicher ist, daß man sie hat, so muß man zufrieden sein.

Nachdem ich mich dieser Grundsätze so versichert und sie mit den Glaubenswahrheiten, die bei mir stets die ersten im Ansehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen gesammten Theil meiner Ansichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon los zu machen. Da ich nun hoffte, damit besser zum Ziel zu kommen im Verkehr mit Menschen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle diese Gedanken gehabt hatte, eingeschlossen bliebe, so begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reisen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuschweifen, indem ich in den Komödien, die dort spielen, lieber Zuschauer als Acteur sein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz besonders darauf achtete, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuschung geben könnte, so schaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geist alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die sich ehedem hier eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentschieden sein wollen, denn meine Absicht war im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verschaffen und den schwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Gestein oder Schiefer zu finden.

Und es gelang mir, glaube ich, gut genug. Denn da ich bestrebt war, den Irrthum oder die Unsicherheit der Sätze, die ich untersuchte, nicht durch schwache Vermuthungen, sondern durch klare und sichere Urtheile zu entdecken, so traf ich keinen so zweifelhaften Satz, daß ich

nicht immer daraus irgend einen hinlänglich sichern Schluß hätte ziehen können, und wäre es auch nur dieser gewesen, daß jener Satz nichts Sicheres enthielt. Und wie man beim Niederreißen einer alten Wohnung gewöhnlich den Abbruch aufhebt, um ihn beim Neubau zu verwenden, so machte ich bei dem Umsturz meiner übelbegründeten Ansichten verschiedene Beobachtungen und erwarb mir viele Erfahrungen, die ich seitdem zur Aufstellung besser begründeter gebraucht habe. Und außerdem fuhr ich in meinen methodischen Uebungen fort, denn ich war nicht bloß bemüht, alle meine Gedanken überhaupt richtig zu ordnen, sondern erübrigte auch von Zeit zu Zeit einige Stunden, die ich dazu anwendete, meine Methode an mathematischen Problemen zu handhaben oder auch an anderen, die ich den mathematischen fast ähnlich machen konnte, indem ich sie von allen Principien der anderen Wissenschaften, die ich nicht fest genug fand, ablöste, (wie ihr an mehreren in diesem Buche entwickelten Fällen sehen werdet).*) So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen; die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbare Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen.

Dennoch verflossen diese neun Jahre, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entschieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, zu suchen. Und das Beispiel vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht

*) Die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie erschienen mit dieser Abhandlung zuerst in demselben Bande. Leyden 1637 (französisch).

gehabt und, wie mir schien, verfehlt hatten, ließ mich in dieser Sache so viele Schwierigkeiten vorstellen, daß ich vielleicht noch nicht sobald gewagt hätte, sie zu unternehmen, wenn ich nicht gesehen, daß schon das Gerücht verbreitet worden, ich wäre damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht sagen, warauf sich diese Meinung gründete, und wenn ich durch meine Aeußerungen etwas dazu beigetragen habe, so kann es nur daher gekommen sein, daß ich offener, als sonst wohl ein wenig studirte Leute zu thun pflegen, meine Unwissenheit bekannte, und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Andern für sicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrsamkeit gerühmt hätte. Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften versuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es sind jetzt gerade acht Jahr, daß dieser Wunsch den Entschluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge so geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, hier die Früchte des Friedens mit um so größerer Sicherheit genießen zu lassen, und wo unter der Masse eines großen und sehr thätigen Volkes, das mehr für seine eigenen Angelegenheiten sorgt als sich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte zu entbehren, ich ebenso einsam und zurückgezogen habe leben können als in den entlegensten Wüsten.

Viertes Capitel.

Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und der menschlichen Seele als Grundlage der Metaphysik.

Ich weiß nicht, ob ich euch von den ersten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten soll, denn sie sind so metaphysisch und so wenig in der gewöhnlichen Art, daß sie wohl schwerlich nach Jedermanns Geschmack sein werden. Doch, um prüfen zu lassen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, fest genug sind, bin ich gewissermaßen genöthigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Ansichten, die man als sehr unsicher kennt, folgen müsse, (wie schon oben gesagt worden), als ob sie ganz zweifellos wären. Aber weil ich damals blos der Erforschung der Wahrheit leben wollte, so meinte ich gerade das Gegentheil thun zu müssen und als vollkommen falsch Alles, worin sich auch nur das kleinste Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu sehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unsere Sinne uns bisweilen täuschen, annehmen, daß kein Ding so wäre, als die Sinne es uns vorstellen lassen; und weil sich manche Leute in ihren Urtheilen, selbst bei den einfachsten Materien der Geometrie täuschen und Fehlschlüsse machen, so verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrthum so gut als jeder

Andere unterworfen zu sein, alle Gründe als falsch, die ich vorher zu meinen Beweisen genommen hatte; endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber machte ich die Wahrnehmung, daß, während ich so denken wollte, Alles sei falsch, doch nothwendig ich, der ich dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit „ich denke also bin ich", so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Princip der Philosophie, die ich suchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerksam, was ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deßhalb nicht vorstellen könnte, daß ich nicht wäre; im Gegentheil selbst daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und sicher, daß ich war; sobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles andere, das ich mir jemals vorgestellt, wahr gewesen sein, ich aber hatte keinen Grund mehr, an mein Dasein zu glauben. Also erkannte ich daraus, daß ich eine Substanz sei, deren ganzes Wesen und Natur blos im Denken bestehe, und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedürfe, noch von einem materiellen Dinge abhänge, so daß dieses Ich, d. h. die Seele, wodurch ich bin was ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser, und auch ohne Körper nicht aufhören werde, Alles zu sein was sie ist.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich so eben einen ge-

funden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze: „ich denke also bin ich" kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man sein müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können: daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind; daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

Da ich nun weiter beachtete, daß ich zweifelte und also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, denn ich sah deutlich, daß es vollkommener sei, zu erkennen als zu zweifeln, so verfiel ich auf die Untersuchung, woher mir der Gedanke an ein vollkommneres Wesen als ich selbst gekommen, und ich erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in der That vollkommner sei. Was jene Gedanken betrifft, die ich von einer Menge außer mir befindlicher Wesen hatte, wie vom Himmel, der Erde, dem Licht, der Wärme und tausend anderen Dingen, so war ich über deren Ursprung nicht so sehr in Verlegenheit; denn da ich in ihnen nichts bemerkte, was mir überlegen war, so konnte ich glauben, wenn sie wahr wären, daß sie einen Zubehör meiner Natur bildeten, sofern diese eine gewisse Vollkommenheit hätte, und wenn sie nicht wahr wären, daß sie für Geschöpfe des Nichts zu halten, d. h. daß sie in mir wären wegen der Mangelhaftigkeit meines Wesens. Aber es konnte sich nicht ebenso verhalten mit der Idee eines vollkommnern Wesens als das meinige, denn es war offenbar unmöglich, diese Idee für ein Geschöpf des Nichts zu halten. Und daß das vollkommenste Wesen eine Folge und Zubehör des weniger vollkommnern sein solle, ist kein geringerer Widerspruch, als daß aus dem Nichts Etwas hervorgehe. Darum konnte ich jene Idee auch nicht für ein Geschöpf meiner selbst halten. Und so blieb nur

übrig, daß sie in mich gesetzt worden durch ein in Wahrheit vollkommneres Wesen als ich, welches alle Vollkommenheiten, die ich mir vorstellen konnte, in sich enthielt, d. h. um es mit einem Worte zu sagen, durch Gott. Dazu kam die Einsicht: weil ich einige Vollkommenheiten erkannte, die ich nicht hatte, so war ich nicht das einzige Wesen, das existirte, (ich werde hier mit eurer Erlaubniß so frei sein, die Schultermini zu brauchen), sondern es mußte nothwendig ein anderes vollkommneres Wesen geben, von dem ich abhing und von dem ich Alles, was ich besaß, empfangen hatte; denn wäre ich allein und von jedem anderen Wesen unabhängig gewesen, so daß ich von mir selbst die wenige mir eigene Vollkommenheit gehabt hätte, so hätte ich ebenso gut von mir den ganzen Ueberschuß, von dem ich einsah, daß er mir fehlte, haben und somit selbst unendlich, ewig, unwandelbar, allwissend, allmächtig sein und endlich alle Vollkommenheiten besitzen können, die ich im Wesen Gottes erkannte. Denn nach den Auseinandersetzungen, die ich eben gegeben habe, brauchte ich, um die Natur Gottes nach dem Vermögen der meinigen zu erkennen, nur bei allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir fand, zu erwägen, ob ihr Besitz Vollkommenheit sei oder nicht; und ich war sicher, daß keine von denen, die eine Unvollkommenheit bezeichneten, wohl aber alle anderen in ihm enthalten waren. Denn ich sah, daß Zweifel, Unbeständigkeit, Trauer und ähnliche Dinge nicht in ihm sein konnten, da ich ja selbst froh gewesen wäre, von ihnen frei zu sein. Dann hatte ich weiter Ideen von einer Menge sinnlicher und körperlicher Dinge. Obwohl ich nämlich annahm, daß ich träumte und daß alles, was ich sah oder mir einbildete, falsch wäre, so konnte ich doch nicht leugnen, daß die Ideen davon wirklich in meinem Denken vorhanden wären. Aber ich hatte schon an mir sehr klar eingesehen, daß die denkende Natur von der körperlichen unterschieden sei; da nun, wie ich erwog, jede Zusammensetzung Abhängigkeit und jede Abhängigkeit offenbar ein Mangel war, so urtheilte ich von hier aus, daß es in Gott keine Vollkommenheit sein könnte, aus diesen beiden

Naturen zusammengesetzt zu sein, und daß er es folglich nicht wäre; aber wenn es in der Welt einige Körper oder Geister oder andere Naturen gäbe, die nicht ganz vollkommen wären, so müßte ihr Wesen von der Macht Gottes dergestalt abhängen, daß sie ohne ihn nicht einen einzigen Augenblick sein könnten.

Ich wollte nun weiter andere Wahrheiten suchen, und da ich mir das Object der Geometer zum Vorwurf genommen, das ich als stetigen Körper oder als einen in Länge, Breite und Höhe oder Tiefe endlos ausgedehnten Raum begriff, theilbar in verschiedene Theile, die verschiedene Figur und Größe haben und auf jede Weise bewegt oder örtlich verändert werden können, — denn die Geometer setzen dieses Alles in ihrem Objecte voraus, — so durchlief ich einige ihrer einfachsten Beweise. Ich bemerkte, daß jene große von aller Welt ihnen zugeschriebene Gewißheit lediglich darauf beruht, daß man sie nach der von mir eben erwähnten Regel deutlich begreift. Zugleich aber bemerkte ich, daß in ihnen Nichts enthalten sei, das mir die Existenz ihres Objects sicher darthun könnte. Denn ich sah z. B. wohl, daß, ein Dreieck angenommen, seine drei Winkel zwei Rechten gleich sein mußten, aber ich sah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gäbe, während ich bei der Idee eines vollkommenen Wesens, auf deren Prüfung ich wieder zurückkam, fand, daß in dieser Idee die Existenz ganz ebenso liegt, als in der Idee eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, oder in der einer Kreislinie, daß alle ihre Theile gleichweit von ihrem Centrum abstehen; oder sogar noch einleuchtender. Folglich ist der Satz, daß Gott als dieses so vollkommene Wesen ist oder existirt, mindestens eben so sicher, als ein geometrischer Beweis es nur irgend sein kann.

Daß aber viele Leute es für schwierig halten, Gott oder auch nur das Wesen ihrer eigenen Seele zu erkennen, liegt darin, daß sie ihren Geist nie über die sinnlichen Dinge erhoben und sich auf

diese Weise gewöhnt haben, Alles durch die Einbildung zu betrachten, die eine besondere Denkweise in Betreff der materiellen Dinge ist, so daß, was sie sich nicht einbilden können, sie auch nicht für begreiflich halten. Dieß erhellt schon daraus zur Genüge, daß sogar die Schulphilosophen den Grundsatz haben, es könne nichts im Verstande sein, das nicht zuerst in den Sinnen gewesen, wo doch ganz sicher die Ideen Gottes und der Seele nie waren; und die, welche das Dasein Gottes und der Seele durch ihre Einbildung begreifen wollen, handeln, wie es mir scheint, ebenso als wenn sie mit ihren Augen hören oder riechen wollten, wobei nur der Unterschied stattfindet, daß der Gesichtssinn uns die Wahrheit seiner Objecte ebenso wenig beweist als Geruch oder Gehör, während weder unsere Einbildung noch unsere Sinne ohne Dazwischenkunft des Verstandes uns irgend etwas sicher darthun können*).

Endlich wenn es noch Leute giebt, die von der Existenz Gottes und ihrer Seele durch die von mir dargelegten Gründe nicht hinlänglich überzeugt sind, so mögen sie wissen, daß alle andere Dinge, deren sie vielleicht weit sicherer zu sein meinen, wie das eigene körperliche Dasein, und daß es Gestirne und eine Erde und ähnliche Dinge giebt, weniger sicher sind. Denn obgleich bei diesen Dingen eine Art moralische Gewißheit stattfindet, an der man, ohne

*) Ich habe die sehr charakteristische Stelle genau übersetzt, und empfinde wohl, daß sie deutlicher geschrieben sein sollte und die Construction dunkler ist als der Gedanke. Der Gedanke ist dieser: das Beweisen ist so wenig die Function der Einbildung, wie das Riechen und Hören die Function des Auges. In dieser Analogie verhält sich das Auge zum Einbildungsvermögen, wie das Hören oder Riechen zum Begreifen. Diese Analogie trifft aber in einem sehr wesentlichen Punkte nicht zu. Das Denken unterscheidet sich vom Riechen und Hören, vom Empfinden überhaupt und Einbilden darin, daß es das Object als solches erfaßt, während Riechen, Hören, Sehen u. s. w. mit dem Einbilden darin übereinstimmen, daß sie für sich zur objectiven Auffassung der Dinge nicht fähig sind.

überspannt zu sein, nicht zweifeln kann, so läßt sich doch auch, wenn es sich um eine metaphysische Gewißheit handelt, ohne unvernünftig zu sein, nicht leugnen, daß man zum Zweifeln Grund genug habe, sobald man bemerkt, wie man im Schlaf ganz ebenso sich einbilden könne, man habe einen anderen Körper und sehe andere Gestirne und eine andere Erde, ohne daß etwas davon wirklich ist. Woher weiß man denn, daß die Gedanken, welche im Traume kommen, eher als die anderen falsch sind, da sie ja oft ebenso lebhaft und ausgeprägt sind? Und mögen die besten Geister hier, so lange sie wollen, nachdenken, ich glaube nicht, daß sie, um diesen Zweifel zu heben, einen zureichenden Grund anführen können, wenn sie nicht die Existenz Gottes voraussetzen. Denn vor Allem ist selbst jener Satz, den ich eben zur Regel genommen habe: daß nämlich alle Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, wahr sind, nur deßhalb sicher, weil Gott ist oder existirt, und weil er ein vollkommenes Wesen ist und Alles in uns von ihm herrührt. Daraus aber folgt, daß unsere Ideen oder Begriffe, da sie wirkliche Wesen sind, die von Gott kommen, soweit sie klar und deutlich sind, wahr sein müssen. Wenn wir also oft genug unwahre Vorstellungen haben, so kommt ihre Unwahrheit nur daher, daß sie unklar und dunkel sind, und soweit sie es sind, nehmen sie an der Natur des Nichts Theil, d. h. sie sind in uns nur deßhalb so unklar, weil wir nicht ganz vollkommen sind. Und es ist offenbar ein eben so großer Widerspruch, daß der Irrthum oder die Unvollkommenheit als solche aus Gott hervorgehen, als die Wahrheit oder die Vollkommenheit aus dem Nichts. Aber wenn wir nicht wüßten, daß alles Wirkliche und Wahrhafte in uns von einem vollkommenen und unendlichen Wesen herrührte, so hätten wir, wie klar und deutlich unsere Ideen auch wären, doch dafür keinen sicheren Grund, daß sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein.

Nachdem nun so die Erkenntniß Gottes und der Seele uns

von jener Regel überzeugt hat, ist es leicht einzusehen, daß die Traumbilder, die wir im Schlaf vorstellen, uns keineswegs dürfen zweifeln lassen an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben. Denn wenn es sich im Schlaf träfe, daß man eine sehr deutliche Idee hätte, wie z. B. daß ein Geometer irgend einen neuen Beweis fände, so würde sein Schlaf nicht hindern, daß sein Beweis wahr sei; und was den gewöhnlichsten Irrthum unserer Träume betrifft, daß sie uns nämlich verschiedene Objecte ganz so wie unsere äußeren Sinne vorstellen, so ist der Schlaf nicht die Ursache, die uns veranlaßt, der Wahrheit solcher Vorstellungen zu mißtrauen, denn wir können uns oft genug ganz ebenso täuschen, ohne zu schlafen, wie wenn z. B. die Gelbsüchtigen Alles gelb sehen, oder wenn die Sterne oder andere weit entfernte Körper uns kleiner erscheinen als sie sind. Denn zuletzt, ob wir wachen oder schlafen, dürfen wir doch nur der einleuchtenden Klarheit unserer Vernunft vertrauen. Wohlgemerkt, ich sage unserer Vernunft und nicht unserer Einbildung oder unserer Sinne, wie wir denn die Sonne zwar sehr klar sehen, aber deßhalb nicht urtheilen dürfen, sie sei so groß als wir sie sehen, und wir uns einen Löwenkopf sehr deutlich auf einem Ziegenleibe vorstellen können, ohne deßhalb schließen zu dürfen, es gebe in der Welt eine Chimäre. Denn die Vernunft sagt nicht, daß Alles was wir sehen oder uns einbilden wahr sei, wohl aber sagt sie, daß alle unsere Ideen oder Begriffe etwas Wahres haben müssen, denn sonst hätte Gott, der absolut vollkommen und wahr ist, sie unmöglich in uns gesetzt. Und weil unsere Urtheile während des Schlafs nie so einleuchtend und vollständig sind, als während des Wachens, wenn auch unsere Einbildungen bisweilen im Schlaf noch lebhafter und ausgeprägter sind, so sagt die Vernunft uns auch, daß unsere Gedanken zwar nicht alle wahr sein können, weil wir nicht ganz vollkommen sind, aber, so weit sie wahr sind, diese Wahrheit unfehlbar in unseren wachen Gedanken eher als in unseren Träumen stattfinden müsse.

Fünftes Capitel.

Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger schwieriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen.

Ich würde hier sehr gern fortfahren und die ganze Kette der übrigen Wahrheiten zeigen, die ich von den ersten abgeleitet habe; da ich jedoch zu diesem Zweck mehrere Fragen berühren müßte, die noch unter den Gelehrten streitig sind, und ich mit den letzteren keine Händel wünsche, so halte ich es für besser, mich der Sache zu enthalten, und die Punkte bloß im Allgemeinen zu bezeichnen; mögen dann weisere Leute entscheiden, ob es rathsam sei, das Publicum eingehender darüber zu belehren. Ich bin stets fest bei dem von mir gefaßten Entschluß geblieben, kein anderes Princip anzunehmen, als das, welches ich so eben als Beweisgrund für das Dasein Gottes und der Seele gebraucht habe, und keine Sache als wahr gelten zu lassen, die mir nicht klarer und sicherer erschiene, als früher die geometrischen Beweise. Und dennoch darf ich sagen, daß ich rücksichtlich der gewöhnlichen Hauptprobleme der Philosophie nicht bloß ein Mittel gefunden habe, das mir Genüge leistet, sondern daß ich auch gewisse Gesetze beobachtet, welche Gott

in der Natur so festbegründet und von denen er unseren Seelen solche Begriffe eingeprägt hat, daß wir bei einiger Aufmerksamkeit nicht zweifeln können, daß sie in Allem, was in der Welt ist oder geschieht, genau befolgt werden. Indem ich dann die Reihenfolge dieser Gesetze betrachtete, entdeckte ich, wie mir schien, mehrere Wahrheiten, fruchtbarer und bedeutender, als Alles was ich ehedem gelernt oder auch nur zu lernen gehofft hatte.

Aber weil ich die hauptsächlichsten davon in einer Abhandlung zu entwickeln versucht habe, die ich aus mancherlei Gründen nicht veröffentlichen kann, so weiß ich sie nicht besser darzuthun, als indem ich hier summarisch ihren Inhalt angebe. Ich wollte darin alles zusammenfassen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wissen meinte, bevor ich jene Schrift schrieb. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verschiedene Seiten eines wirklichen Körpers darstellen können und deßhalb eine der hauptsächlichsten wählen, die sie allein ins Licht setzen, die übrigen dagegen schattiren und nur soweit erscheinen lassen, als man sie sehen kann, wenn man jene anblickt, — so fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Deßhalb wollte ich darin nur meine Theorie vom Licht recht umfassend auseinandersetzen, dann bei Gelegenheit einiges von der Sonne und den Fixsternen hinzufügen, weil das Licht fast nur von diesen Körpern ausgeht, dann von den Himmelsgewölben, weil sie es durchlassen, von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil sie es reflectiren, und insbesondere von allen Körpern auf der Erde, weil sie entweder farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, und endlich vom Menschen, weil er alle diese Objecte betrachtet. Um aber alle diese Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müssen, entschloß ich mich, diese ganze Welt hienieden ihren Kathederkriegen zu überlassen und bloß davon zu

reden, was in einer neuen geschehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen genug Materie, um sie zu bilden, schüfe, und die verschiedenen Theile dieser Materie mannigfach und ohne Ordnung hin und her bewegte, so daß er daraus ein ebenso verworrenes Chaos machte, als die Poeten nur erdichten können, und dann nichts weiter thäte, als der Natur seine gewöhnliche Mitwirkung zukommen und sie nach den von ihm festgestellten Gesetzen wirken ließ. So beschrieb ich zuerst diese Materie und suchte sie so darzustellen, daß es nach meinem Bedünken in der Welt nichts Klareres und Begreiflicheres gab, ausgenommen was eben von Gott und der Seele gesagt worden. Denn ich setzte ausdrücklich voraus, daß es darin keine jener Formen oder Qualitäten, worüber man in den Schulen streitet, noch überhaupt etwas gäbe, dessen Erkenntniß unseren Seelen nicht so natürlich wäre, daß man die Unkenntniß nicht einmal fingiren könnte. Außerdem zeigte ich, welches die Naturgesetze wären, und ohne meine Gründe auf ein anderes Princip als die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu stützen, suchte ich alle irgendwie zweifelhaften zu beweisen und als solche darzuthun, daß, selbst wenn Gott mehrere Welten geschaffen hätte, es keine geben könnte, wo diese Gesetze aufhörten, befolgt zu werden. Dann zeigte ich, wie der größte Theil dieser chaotischen Materie sich in Folge jener Gesetze ordnen und nach einer gewissen Form einrichten müsse, wodurch er unseren Himmelsgewölben ähnlich würde, wie unterdessen einige ihrer Theile eine Erde und einige wieder Planeten und Kometen, und einige andere eine Sonne und Fixsterne bilden müssen. Und hier verbreitete ich mich über das Thema des Lichts und entwickelte sehr ausführlich, welches Licht sich in der Sonne und den Fixsternen befinden müsse, und wie es von dort in einem Augenblick die unermeßlichen Himmelsräume durchlaufe, und wie es sich von den Planeten und Kometen nach der Erde zu reflectire. Ich fügte noch Manches hinzu, betreffend die Substanz, die Lage, die Bewegungen und alle verschiedenen

Beschaffenheiten dieser Himmel und Gestirne, so daß ich grade genug davon sagte, um verstehen zu lassen, in den Himmeln und Gestirnen dieser Welt mache sich nichts bemerkbar, das nicht in der von mir beschriebenen Welt ganz ähnlich erscheinen müsse oder wenigstens könne. Dann kam ich im Besonderen auf die Erde zu sprechen: wie, obwohl ich ausdrücklich angenommen, daß Gott gar keine Schwere in die Materie gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt unablässig streben; wie bei der mit Wasser und Luft bedeckten Oberfläche die Richtung der Himmel und Gestirne, hauptsächlich des Mondes, dort eine Ebbe und Fluth verursachen müßte, der Ebbe und Fluth unserer Meere in allen Umständen ähnlich, und außerdem eine gewisse von Osten nach Westen gerichtete Bewegung, sowohl des Wassers als der Luft, wie man sie auch in den Tropen bemerkt; wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und Ströme sich dort auf naturgemäße Weise bilden, und die Metalle in die Gruben kommen, die Pflanzen auf den Feldern wachsen, und überhaupt alle gemischte oder zusammengesetzte Körper sich erzeugen könnten, und weil ich außer den Gestirnen nichts Licht Hervorbringendes in der Welt kannte als das Feuer, so bemühte ich mich, alles, was zu seiner Natur gehört, deutlich darzuthun: wie es entsteht, wie es sich erhält, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme hat, wie es verschiedene Farben und verschiedene andere Beschaffenheiten in verschiedene Körper einführen kann, wie es einige Körper schmilzt, andere verhärtet, wie es sie fast alle verzehren oder in Asche und Rauch verwandeln, endlich wie es bloß durch die Gewalt seiner Thätigkeit aus dieser Asche Glas bilden kann. Denn diese Verwandlung der Asche in Glas schien mir so bewunderungswürdig, als irgend eine andere Metamorphose in der Natur, und deßhalb machte es mir ein besonderes Vergnügen, sie zu beschreiben.

Doch wollte ich aus alle dem nicht etwa den Schluß ziehen, daß diese Welt in der von mir dargestellten Form geschaffen worden sei, denn es ist bei weitem wahrscheinlicher, daß sie Gott gleich im Anfang so gemacht hat, wie sie sein mußte. Aber es ist gewiß und eine unter den Theologen geläufige Meinung, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes ganz dieselbe ist als seine schaffende. Wenn also der Welt im Anfange Gott auch nur die Form des Chaos gegeben, aber zugleich die Gesetze der Natur feststellte und ihr seinen Beistand lieh, um in ihrer Weise zu wirken, so kann man überzeugt sein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, daß dadurch allein alle bloß materielle Dinge sich mit der Zeit in die Verfassung hätten bringen können, in der wir sie jetzt sehen; und ihre Natur ist weit leichter zu begreifen, wenn man sie auf diese Weise allmälig entstehen sieht, als wenn man alle nur als Machwerk betrachtet.

Von der Beschreibung der leblosen Körper und der Pflanzen, ging ich über zu der der Thiere und insbesondere zu der der Menschen. Aber weil ich hier noch nicht Kenntnisse genug besaß, um davon in derselben Weise als von den übrigen Dingen zu reden, d. h. die Wirkungen aus den Ursachen zu erklären und zu zeigen, woraus und wie die Natur sie erzeugen muß, so begnügte ich mich mit der Annahme, Gott habe den menschlichen Körper so gebildet, wie der unsrige ist, ebensowohl was die äußere Gestalt der Glieder, als was die innere Bildung seiner Organe betrifft, ohne denselben aus einer andern Materie zusammenzufügen, als die ich beschrieben, und ohne zunächst darein eine vernünftige Seele oder ein anderes Wesen zu setzen, das daselbst als ernährende oder empfindende Seele dienen könnte; daß er bloß in seinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, die ich schon erklärt und ganz so begriffen hatte, wie das Feuer, welches den Heuhaufen erhitzt, der eingeschlossen wurde, ehe er trocken war, oder welches die jungen Weine kocht, wenn man sie im Faß

gähren läßt. Denn wenn ich die Functionen untersuchte, die in Folge dessen in diesem Körper stattfinden konnten, so fand ich, es seien genau dieselben, die in uns vor sich gehen, ohne daß wir uns derselben bewußt sind, also ohne daß unsere Seele, d. h. jener vom Körper unterschiedene Theil, dessen Natur, wie oben gesagt worden, bloß im Denken besteht, etwas dazu beiträgt, und in denen, wie man sehen kann, die vernunftlosen Thiere uns gleichen. Und ich hätte unter diesem Gesichtspunkte nicht eine von den Functionen finden können, die vom Denken abhängen und deßhalb die einzigen sind, die uns als Menschen zukommen, während ich sie alle fand, unter der Annahme, daß Gott eine vernünftige Seele geschaffen und sie auf eine gewisse Weise diesem so von mir beschriebenen Körper vereinigt habe.

Damit man aber sehen könne, wie ich diese Materie behandelt, so will ich hier die Theorie von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Denn da diese Bewegung die erste und allgemeinste ist, die man in den Thieren beobachtet, so wird man leicht beurtheilen können, was man von den anderen zu denken hat. Und um das Folgende leichter zu verstehen, mögen die in der Anatomie gar nicht Bewanderten, bevor sie diese Erklärung hier lesen, sich die Mühe nehmen, das Herz irgend eines großen, mit Lungen begabten, Thieres vor ihren Augen zerschneiden zu lassen, denn es ist dem des Menschen in allen Punkten ähnlich; sie mögen sich die beiden darin befindlichen Kammern oder Höhlungen zeigen lassen, zuerst die rechte, der zwei sehr breite Röhren entsprechen, nämlich die hohle Vene, die das hauptsächlichste Blutgefäß ist und gleichsam den Stamm des Baumes bildet, dessen Zweige alle übrigen Adern (Venen) des Körpers sind, und die arteriöse Vene, mit Unrecht so genannt, weil sie in der That eine Arterie ist, die aus dem Herzen entspringt und nach ihrem Austritt sich in mehrere Zweige theilt, die sich überall in den Lungen verbreiten; dann die linke Kammer, der in derselben

Weise zwei Röhren entsprechen, ebenso breit oder noch breiter als die vorigen, nämlich die venöse Arterie, mit Unrecht so genannt, weil sie bloß eine Vene ist, die aus den Lungen kommt, wo sie in mehrere Zweige getheilt ist, die sich mit denen der arteriösen Vene verflechten und mit denen der sogenannten Luftröhre, wodurch die Luft, die wir athmen, eintritt, und die große Arterie, die vom Herzen ausgeht und ihre Zweige durch den ganzen Körper sendet. Ich möchte auch, daß man ihnen die elf kleinen Häute sorgfältig zeige, die als ebenso viele kleine Pforten die vier Oeffnungen in den beiden Höhlungen öffnen und schließen, nämlich drei beim Eintritt der Hohlvene, wo sie dergestalt geordnet sind, daß sie keineswegs hindern können, daß das darin enthaltene Blut in die rechte Herzkammer fließt, und doch aufs genaueste hindern, daß es hier herausströmen kann, drei beim Eintritt der arteriösen Vene, die ganz entgegengesetzt geordnet, zwar das Blut in dieser Höhlung in die Lungen gehen, aber nicht das Blut in den Lungen dorthin zurückkehren lassen, und ebenso zwei andere beim Eintritt der venösen Arterie, die das Lungenblut nach der linken Herzkammer fließen aber nicht zurückströmen lassen, und drei beim Eintritt der großen Arterie, die das Blut aus dem Herzen herausströmen, aber nicht dahin zurückströmen lassen, und man braucht für die Zahl dieser Häutchen keinen weiteren Grund zu suchen, außer daß die Oeffnung der venösen Arterie, bei ihrer wegen des Orts, wo sie sich befindet, ovalen Form bequem mit zweien geschlossen werden kann, während es bei den anderen wegen ihrer runden Form am besten mit dreien geschieht. Außerdem wünschte ich, man machte sie darauf aufmerksam, daß die große Arterie und die arteriöse Vene von einer viel härteren und festeren Bildung sind, als die venöse Arterie und die Hohlvene, und daß diese beiden letzten vor ihrem Eintritt in das Herz sich erweitern und hier gleichsam zwei Beutel, die sogenannten Herzohren, bilden, die aus einem ähnlichen Fleisch als das Herz selbst gebildet sind, und daß im Herzen

immer mehr Wärme ist, als irgendwo anders im Körper; endlich wie diese Wärme es mit sich bringt, daß sobald ein Blutstropfen in die Herzkammer eintritt, derselbe anschwillt und sich ausbreitet, so wie es alle Flüssigkeiten machen, wenn man sie tropfenweise in irgend ein sehr heißes Gefäß fallen läßt.

Nach diesen Erörterungen brauche ich nichts weiter hinzuzufügen, um die Bewegung des Herzens zu erklären, außer daß, wenn seine Höhlungen nicht voll Blut sind, dieses nothwendig aus der Hohlvene in die rechte und aus der venösen Arterie in die linke Kammer einströmt, da diese beiden Gefäße immer voll Blut sind, und ihre dem Herzen zugewendeten Oeffnungen alsdann nicht geschlossen sein können. Aber sobald auf diese Weise zwei Tropfen Blut, jeder in eine der beiden Kammern eingedrungen sind, so müssen sich diese Tropfen, die nur sehr dick sein können, weil die Oeffnungen, durch die sie eindringen, sehr breit und die Gefäße, aus denen sie kommen, sehr voll von Blut sind, verdünnen und ausbreiten wegen der Wärme, die sie dort finden. So lassen sie das Herz anschwellen und daher kommt es, daß sie die fünf kleinen Pforten zustoßen und schließen, die sich beim Eintritt jener beiden Gefäße befinden, aus denen sie kommen. So verhindern sie, daß mehr Blut in das Herz herabströmt, und fahren fort sich immer mehr zu verdünnen. Daher kommt es, daß sie die sechs anderen kleinen Pforten aufstoßen und öffnen, die sich beim Eintritt der beiden anderen Gefäße befinden, durch die jene beiden Tropfen wieder ausströmen. So lassen sie alle Zweige der arteriösen Vene und der großen Arterie fast in demselben Augenblicke anschwellen, als das Herz selbst. Dieses, wie auch die Arterien, zieht sich gleich nachher wieder zusammen, weil das eingedrungene Blut sich abkühlt; ihre sechs kleinen Pforten schließen und die fünf der Hohlvene und der venösen Arterie öffnen sich wieder und lassen wieder zwei andere Tropfen Blut hindurch, die das Herz und die Arterien ganz wie die vorigen von neuem anschwellen. Und weil das

Blut, das auf diese Weise in das Herz eindringt, durch jene beiden Beutel, die man Herzohren nennt, hindurchgeht, so ist deßhalb die Bewegung der letzteren der des Herzens entgegengesetzt, und sie ziehen sich zusammen, während dieses sich ausdehnt. Uebrigens damit Diejenigen, welche die Stärke der mathematischen Beweise nicht kennen und nicht gewöhnt sind, die wahren Gründe von den wahrscheinlichen zu unterscheiden, dieser meiner Erklärung nicht auf gut Glück hin widersprechen, ohne sie zu prüfen, so will ich ihnen bemerken, daß diese so eben von mir erklärte Bewegung blos aus der Ordnung der Organe, die man mit seinem Auge im Herzen sehen, und der Wärme, die man mit seinen Fingern dort fühlen, und der Natur des Blutes, die man erfahren kann, ebenso nothwendig folgt, als die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, der Lage und der Gestalt seiner Gewichte und Räder.

Wenn man aber fragt, wie das Blut der Venen sich nicht erschöpfe, da es ja beständig in das Herz fließt, und wie die Arterien nicht zu voll werden, weil alles Blut, welches durch das Herz hindurchgeht, in sie einströmt, so brauche ich darauf nur mit der Schrift eines englischen Arztes*) zu antworten, der den Ruhm verdient, an dieser Stelle das Eis gebrochen und zuerst gelehrt zu haben, daß es an den äußersten Enden der Arterien mehrere kleine Gänge giebt, wodurch das Blut, welches die Arterien vom Herzen empfangen, in die kleinen Zweige der Venen eindringt, von wo es wiederum dem Herzen zuströmt, so daß sein Lauf nur eine beständige Circulation ausmacht. Er beweist die Sache sehr richtig durch die gewöhnliche Erfahrung der Chirurgen, die den Arm über der Stelle, wo sie die Vene öffnen, mit mäßiger Stärke binden, und dadurch bewirken, daß das Blut reichlicher hervorströmt als wenn sie den Arm gar nicht gebunden hätten; gerade das Gegentheil würde stattfinden, wenn sie ihn unterhalb, näm-

*) Hervaeus, de motu cordis et sang. in animalib. 1628.

lich zwischen der Hand und der geöffneten Vene oder auch wenn sie ihn oberhalb (der Vene) sehr stark bänden. Denn es ist offenbar, daß ein mäßig geknüpftes Band wohl verhindern kann, daß das schon im Arm befindliche Blut durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt, aber deßhalb nicht verhindert, daß es immer von neuem durch die Arterien kommt, weil diese unterhalb der Venen liegen und ihre Gewebe fester und darum weniger leicht zu drücken sind, und weil auch das Blut, das vom Herzen kommt, mit mehr Gewalt durch die Arterien nach der Hand zueilt, als es von dort durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt. Und weil dieses Blut vom Arm durch die Oeffnung einer der Venen ausströmt, so muß es nothwendig unterhalb des Bandes, d. h. an den Extremitäten des Armes Gänge geben, durch welche das Blut aus den Arterien herkommt. Er beweist seine Theorie des Blutumlaufs sehr gut durch gewisse kleine Häute, die in der Länge der Venen so angebracht sind, daß sie das Blut nicht aus der Mitte des Körpers nach den Extremitäten durchströmen, sondern nur von den Extremitäten nach dem Herzen zurückkehren lassen. Und außerdem noch durch die Erfahrung, welche beweist, daß alles Blut, das sich im Körper befindet, in sehr weniger Zeit durch eine einzige geöffnete Arterie ausströmen kann, auch wenn sie ganz nahe beim Herzen festgebunden und an einer Stelle zwischen dem Bande und dem Herzen geschlagen würde, so daß man unmöglich meinen könnte, das ausströmende Blut käme wo anders her als vom Herzen.

Aber es giebt dafür noch mehrere andere Beweise, daß die wahre Ursache dieser Blutbewegung die von mir erklärte ist. So kann vor Allem der Unterschied, welchen man zwischen dem venösen und arteriellen Blut bemerkt, uns dahin führen, daß das Blut, nachdem es sich bei seinem Durchgange durch das Herz verdünnt und destillirt hat, unmittelbar nach seinem Austritt, d. h. in den Arterien, feiner und lebhafter und wärmer ist, als kurz vor

seinem Eintritt, d. h. in den Venen. Und wenn man hierauf achtet, so wird man finden, daß dieser Unterschied nur in der Gegend des Herzens sich recht bemerkbar macht und nicht ebenso sehr an den vom Herzen entferntesten Stellen. Dann ist die Härte der Häute, woraus die arteriöse Vene und die große Arterie gebildet sind, ein zureichender Beweis, daß das Blut kräftiger gegen sie, als gegen die Venen, anschlägt. Und warum würde die linke Herzkammer und die große Arterie umfassender und weiter sein, als die rechte Kammer und die arteriöse Vene, wenn nicht das Blut der venösen Arterie, welches nach seinem Durchgange durch das Herz in den Lungen war, sich mehr verfeinert und stärker und leichter verdünnt hätte als das, welches unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und was können die Aerzte, wenn sie den Puls fühlen, vermuthen, wenn sie nicht wissen, daß, je nachdem das Blut seine Natur ändert, es durch die Wärme des Herzens mehr oder weniger stark, mehr oder weniger schnell verdünnt werden kann als zuvor? Und wenn man untersucht, wie sich diese Wärme den anderen Gliedern mittheilt, muß man nicht bekennen, daß es vermöge des Bluts geschieht, welches sich beim Durchgange durch das Herz hier wieder erwärmt und sich von hier durch den ganzen Körper verbreitet? Daher kommt es, daß Blutverlust zugleich Wärmeverlust ist, und wäre das Herz so glühend wie ein entzündetes Eisen, so würde es doch nicht zureichen, um Füße und Hände, so wie es der Fall ist, zu erwärmen, wenn es nicht beständig neues Blut hinsendete. Hieraus erkennt man auch, wie der wahre Nutzen des Athmens darin besteht, frisches Blut genug in die Lunge zu bringen, damit das Blut, das aus der rechten Herzkammer, wo es sich verdünnt und gleichsam in Dunst verwandelt hat, hierher kommt, sich hier von neuem verdichten und in Blut verwandeln könne, bevor es in die linke Kammer zurück fließt, sonst könnte es nicht das hier befindliche Feuer nähren. Dieß bestätigt sich dadurch, daß man bei Thieren ohne Lunge auch nur eine Herz-

kammer findet, und daß die Kinder im Mutterleib, wo sie die Lunge nicht brauchen können, eine Oeffnung, wodurch das Blut aus der Hohlvene in die linke Herzkammer fließt, und einen Gang haben, wodurch das Blut aus der arteriösen Vene in die große Arterie kommt ohne durch die Lunge zu gehen. Und wie wäre das Kochen im Magen möglich, wenn nicht das Herz Wärme durch die Arterien und damit zugleich einige der flüssigsten Bluttheile hinsendete, um bei der Auflösung der dort befindlichen Speisen zu helfen? Und ist der Proceß, wodurch sich der Speisesaft in Blut verwandelt, nicht leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sich das Blut, indem es durch das Herz hindurchgeht und wieder hindurchgeht, täglich vielleicht mehr als 100- oder 200mal destillirt? Und was braucht man weiter, um die Ernährung und Production der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, außer das Blut, welches, indem es sich verdünnt, vom Herzen nach den äußersten Enden der Arterien fließt und dabei macht, daß einige seiner Theile in den Gliedern zurückbleiben und hier gewisse Theile verdrängen, deren Raum sie einnehmen, und daß nach der Lage, Figur und Kleinheit der Poren, die sie antreffen, die einen lieber als die anderen an gewisse Stellen gehen, so wie Jeder es bei verschiedenen Sieben gesehen haben kann, die, auf mannigfaltige Weise durchlöchert, dazu dienen, verschiedene Getreidearten von einander zu sondern?

Und endlich das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anders wohin gehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie

nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradester Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derselben Richtung streben, ohne daß für alle Raum genug ist, wie bei den Bluttheilen, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, so folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Gesetzen der Natur identisch sind, daß die schwächeren und weniger bewegten den stärkeren weichen müssen, und diese also allein nach jenem Ziele forteilen.

Ich hatte alle diese Dinge in der Abhandlung, die ich vordem veröffentlichen wollte, eingehend genug entwickelt. Und dann hatte ich gezeigt, worin die Einrichtung der Nerven und der Muskeln des menschlichen Körpers bestehen müsse, damit die darin befindlichen Lebensgeister die Glieder desselben bewegen können, so wie man sieht, daß Köpfe, bald nachdem sie abgeschlagen worden, sich noch bewegen und in die Erde beißen, obwohl sie nicht mehr beseelt sind; dann welche Veränderungen im Gehirn stattfinden müssen, um Wachen und Schlaf und Träume zu verursachen; wie Licht, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und alle die übrigen Beschaffenheiten der äußeren Gegenstände durch die Vermittlung der Sinne dort verschiedene Ideen einprägen, wie Hunger, Durst und die übrigen inneren Empfindungen auch die ihrigen dorthin senden können; was man unter dem Gemeinsinn verstehen muß, der diese Ideen empfängt, unter dem Gedächtniß, das sie aufbewahrt, unter der Phantasie, die sie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden und eben dadurch mit Hülfe der Lebensgeister, die sie in den Muskeln vertheilt, die Glieder dieses Körpers auf so viele verschiedene Weise sich bewegen lassen und auch bei Gelegenheit der äußeren Sinneswahrnehmungen wie der inneren Empfindungen machen kann, daß sich unsere Glieder bewegen, ohne daß der Wille sie leitet. Dies wird denen nicht seltsam erscheinen, die wissen, wie viele Automaten oder sich bewegende Maschinen verschiedener Art die Industrie der Menschen machen kann aus sehr wenigen

Stücken, im Vergleich mit der großen Menge Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und aller der übrigen Theile jedes thierischen Körpers, und die deßhalb diesen Körper als eine Maschine ansehen werden, die als ein Werk Gottes unvergleichlich besser geordnet ist und bewunderungswürdigere Bewegungen in sich hat, als irgend eine, welche Menschen haben erfinden können. Und ich hatte mich gerade bei diesem Punkte besonders aufgehalten, um zu zeigen, daß, wenn es solche Maschinen gäbe, welche die Organe und die äußere Gestalt eines Affen oder irgend eines anderen vernunftlosen Thieres hätten, wir nicht im Stande sein würden, sie in irgend etwas von jenen Thieren zu unterscheiden; während, wenn es unsern Körpern ähnliche Maschinen gäbe, die sogar, soweit es moralisch möglich wäre, unsere Handlungen nachahmten, so würden wir doch stets zwei ganz sichere Mittel haben, um zu erkennen, daß sie deßhalb nicht wirkliche Menschen seien. Das Erste ist, daß sie niemals Worte oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden brauchen können, wie wir thun, um Anderen unsere Gedanken mitzutheilen. Denn es läßt sich wohl begreifen, wie eine Maschine so eingerichtet ist, daß sie Worte hervorbringt und sogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verursachen, einige Worte ausstößt, wie z. B. wenn man sie an irgend einer Stelle berührt, daß sie frägt, was man ihr sagen wolle; wenn man sie anderswo anfaßt, daß sie schreit, man thue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß sie auf verschiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn Alles dessen zu entsprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die stumpfesten Menschen vermögen. Und das Zweite ist, daß, wenn sie auch viele Dinge ebenso gut oder vielleicht besser als einer von uns machten, sie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß sie nicht nach Einsicht, sondern lediglich nach der Disposition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein Universal-

instrument ist, das in allen möglichen Fällen dient, müssen diese Organe für jede besondere Handlung eine besondere Disposition haben, und deßhalb ist es moralisch unmöglich, daß in einer Maschine verschiedene Organe genug sind, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, als unsere Vernunft uns zu handeln befähigt. Dadurch läßt sich auch der Unterschied zwischen den Menschen und Thieren erkennen. Denn es ist sehr bemerkenswerth, daß es keine so stumpfsinnige und dumme Menschen giebt, sogar die sinnlosen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch sie ihre Gedanken verständlich machen; wogegen es kein anderes noch so vollkommenes und noch so glücklich veranlagtes Thier giebt, das etwas Aehnliches thut. Das kommt nicht von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe, denn man sieht, daß die Spechte und Papageien ebenso gut Worte hervorbringen können als wir, und doch können sie nicht ebenso gut als wir reden, d. h. zugleich bezeugen, daß sie denken, was sie sagen; während Menschen, die taubstumm geboren, also ohne die Organe sind, die Anderen zum Sprechen dienen, ebenso oder mehr als die Thiere einige Zeichen von selbst zu erfinden pflegen, um sich denen verständlich zu machen, die im täglichen Zusammensein mit ihnen Muße haben, ihre Sprache zu lernen. Dieß beweist nicht bloß, daß die Thiere weniger Vernunft als die Menschen, sondern daß sie gar keine haben. Denn wie man sieht, gehört nur sehr wenig dazu, um sprechen zu können. Und da man unter den Thieren einer und derselben Art ebenso, wie unter den Menschen, Ungleichheit findet, und die einen leichter zu ziehen sind als die anderen, so ist es unglaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, die zu den vollkommensten ihrer Art gehören, darin nicht einem der dümmsten Kinder oder wenigstens einem geisteskranken gleichkommen würden, wenn ihre Seele nicht von einer ganz anderen Natur wäre, als die unsrige. Und man muß die Worte nicht mit den natür-

lichen Bewegungen verwechseln, welche Empfindungen bezeichnen, und von Maschinen ebenso gut als von Thieren nachgeahmt werden können, noch darf man meinen, wie einige der Alten, daß die Thiere sprechen, obwohl wir ihre Sprache nicht verstehen. Denn wäre es so, weil sie mehrere den unsrigen entsprechende Organe haben, so würden sie auch ebenso gut sich uns als ihres Gleichen verständlich machen können. Auch ist es sehr bemerkenswerth, daß, obwohl manche Thiere in manchen Handlungen mehr Industrie zeigen als wir, man doch sieht, daß eben dieselben Thiere in vielen anderen Handlungen gar keine zeigen; so daß was sie besser als wir machen, nicht beweist, daß sie Geist haben, denn sonst würden sie mehr haben als einer von uns und es in allen anderen Dingen besser machen, sondern (es zeigt sich) vielmehr, daß sie keinen haben, und die Natur es ist, die in ihnen nach der Disposition ihrer Organe handelt. So sieht man, daß ein Uhrwerk, das blos aus Rädern und Federn besteht, richtiger als wir mit aller unserer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen kann.

Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, daß sie unmöglich, wie die anderen Wesen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, sondern daß sie ausdrücklich geschaffen sein müsse, und wie es nicht genug sei, daß sie im menschlichen Körper wohne, wie der Steuermann im Schiff, etwa nur um dessen Glieder zu bewegen, sondern daß sie enger mit ihm verbunden und vereinigt sein müsse, um auch den unsrigen ähnliche Empfindungen und Triebe zu haben und auf diese Weise einen wirklichen Menschen zu bilden. Uebrigens habe ich mich hier über das Thema der Seele ein wenig verbreitet, weil es zu den wichtigsten gehört. Denn nach dem Irrthum der Gottesleugnung, den ich oben hinlänglich widerlegt zu haben meine, giebt es keinen, der schwache Gemüther mehr vom rechten Wege der Tugend entfernt, als wenn sie sich einbilden, die Seele der Thiere sei mit der unsrigen wesensgleich und

wir hätten daher nach diesem Leben nichts zu fürchten noch zu hoffen, nicht mehr als die Fliegen und die Ameisen. Weiß man dagegen, wie sehr beide sich unterscheiden, so begreift man die Beweisgründe weit besser, wonach unsere Seele ihrer Natur nach vollkommen unabhängig vom Körper und also der Nothwendigkeit nicht unterworfen ist, mit ihm zu sterben; und da man weiter keine Ursachen sieht, welche die Seele zerstören, so kommt man zu dem Urtheile, sie sei unsterblich.

Sechstes Capitel.

Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben.

Nun sind es jetzt drei Jahre*), daß ich mit der Abhandlung, die alle diese Dinge enthielt, zu Ende gekommen war und die Durchsicht begann, um sie drucken zu lassen. Da erfuhr ich, daß Personen, die ich verehrte, und deren Ansehen ebenso viel über meine Handlungen vermochte, als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz vorher von jemand Anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war, sondern nur, daß ich vor jener Censur nichts in ihr bemerkt hatte, das ich der Religion oder dem Staate für nachtheilig halten konnte und das mich, im Fall ich davon überzeugt gewesen, gehindert hätte, es zu veröffentlichen**). Deßhalb fürchtete ich, es könne sich ganz ebenso auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich getäuscht, trotz der großen

*) Die Schrift über die Welt ist also im Jahr 1634 vollendet worden.

**) Zwei Jahre vorher war Galilei's Hauptwerk erschienen (1632), das Verdammungsurtheil der Inquisition und der Widerruf im folgenden Jahre.

Sorgfalt, die ich immer gehabt, nichts Neues ohne die sichersten Beweise gläubig anzunehmen und nichts zu schreiben, das nach irgend einer Seite hin Jemand nachtheilig werden könnte. Und so fühlte ich mich genöthigt, meinen schon gefaßten Entschluß, die Schrift zu veröffentlichen, zu ändern. Denn obwohl die Beweggründe, aus denen ich jenen Entschluß gefaßt hatte, sehr stark waren, so ließ mich doch meine tiefe Abneigung gegen die Buchmacherei sogleich andere Gründe genug zu meiner Entschuldigung finden. Und diese Gründe sind auf beiden Seiten der Art, daß es nicht bloß mich an dieser Stelle interessirt, sie zu sagen, sondern vielleicht auch das Publicum, sie zu wissen.

Ich habe niemals aus meinen Gedanken viel Staat gemacht, und während ich aus der Methode, deren ich mich bedient, keine andere Früchte geerndet, als daß ich in einigen Problemen der speculativen Wissenschaften mir Befriedigung verschafft, oder wohl auch gesucht habe, meine Sitten nach den Lehrbegriffen meiner Methode zu richten, so habe ich mich nie für verbunden gehalten, etwas davon niederzuschreiben. Denn was die Sitten betrifft, so hat Jeder einen so großen Ueberfluß an eigenen Meinungen, daß sich ebenso viele Reformatoren als Köpfe finden würden, wenn Andere, als welche Gott zu Herrn über ihre Völker gesetzt, oder denen er Gnade und Eifer genug verliehen hat, um Propheten zu sein, es unternehmen dürften, hier etwas zu verändern. Und obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, so glaubte ich, daß die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Physik erreicht und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedene besondere Probleme gemerkt hatte, wie weit sie reichten und wie sehr sie sich von den bisher gebräuchlichen unterschieden, so meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz im Großen zu sündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menschen, so viel an uns ist, zu sorgen. Denn diese Begriffe

haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso praktisch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerthen und uns auf diese Weise zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen*). Und das ist nicht bloß wünschenswerth zur Erfindung unendlich vieler mechanischer Künste, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte, sondern vorzugsweise zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut ist und der Grund aller übrigen Güter dieses Lebens. Denn der Geist ist von dem Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, daß, wenn es irgend ein Mittel giebt, um die Menschen insgemein weiser und geschickter zu machen, ich glaube, man müsse es in der Medicin suchen. Die jetzt gebräuchliche Medicin enthält freilich sehr Weniges von so bemerkbarem Nutzen; aber ohne sie verachten zu wollen, bin ich gewiß, daß Alle, selbst die Aerzte von Profession, eingestehen, daß Alles, was man darin wisse, so gut als nichts sei im Vergleich mit dem, was zu wissen übrig bleibe, und daß man unendlich viele Krankheiten sowohl des Körpers als des Geistes würde loswerden können, vielleicht sogar auch die Altersschwäche, wenn man von ihren Ursachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns versehen hat, die hinreichende Kenntniß besäße. Nun wollte ich an die Erforschung einer so nothwendigen Wissenschaft mein ganzes Leben setzen und hatte einen Weg gefunden, auf dem, wenn man ihn verfolgt, man jene

*) Vielleicht giebt es keine Stelle, in welcher Descartes so wörtlich mit Bacon übereinstimmt als diese.

Wissenschaft unfehlbar treffen muß, es sei denn, daß man durch die Kürze des Lebens oder den Mangel an Erfahrung daran verhindert werde. Gegen diese beiden Hindernisse, meinte ich, gebe es kein besseres Mittel, als der Welt meine wenigen Entdeckungen öffentlich mitzutheilen und die guten Köpfe einzuladen, sie möchten weiterzukommen suchen, indem Jeder nach seiner Neigung und seinem Vermögen zu den Erfahrungen, die nöthig wären, beitrüge, und Alles was sie Neues lernen würden, dem Publicum mittheilten, damit die Letzten immer da anfingen, wo die Vorhergehenden aufgehört, und indem Leben und Arbeiten Vieler sich auf diese Weise vereinigten, wir alle zusammen viel weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für seine Person vermöchte.

Aber ich bemerkte in Betreff der Erfahrungen, daß sie um so nothwendiger sind, je mehr man in der Erkenntniß fortschreitet. Denn für den Anfang ist es besser, nur die Erfahrungen zu brauchen, die sich von selbst unseren Sinnen darbieten und die wir bei der kleinsten Aufmerksamkeit nicht außer Acht lassen können, als solche aufzusuchen, die seltener und verborgener sind. Der Grund ist folgender: diese seltenen Erfahrungen täuschen oft, wenn man noch nicht die Ursachen der gewöhnlichsten kennt, und die Umstände, von denen sie abhängen, sind fast immer so eigenthümlich und so klein, daß es sehr schwer ist, sie zu bemerken. Aber die Ordnung, die ich hierin eingehalten habe, war diese: zuerst habe ich versucht, im Allgemeinen die Principien oder ersten Ursachen aller Dinge zu finden, die in der Welt sind oder sein können, ohne als deren Ursache etwas Anderes anzusehen als Gott allein, der sie geschaffen hat, oder die Principien anders woher zu nehmen, als aus gewissen uns angebornen Wahrheiten. Dann habe ich untersucht, welches die ersten und gewöhnlichsten Wirkungen wären, die sich aus jenen Ursachen ableiten ließen, und so habe ich, wie mir scheint, Himmel, Gestirne, Erde, und auf der Erde selbst Wasser, Luft, Feuer, Minerale und einige andere Dinge dieser Art gefunden,

welche die allergewöhnlichsten, einfachsten und folglich begreiflichsten sind. Als ich aber weiter herabsteigen wollte unter die größere Besonderheit der Dinge, bot sich mir eine so große Mannigfaltigkeit dar, daß ich es für Menschen unmöglich hielt, die Formen oder Arten der irdischen Körper von unendlich vielen anderen zu unterscheiden, die ebenso gut auf der Erde sein könnten, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, sie hierher zu setzen, also auch für unmöglich, sie von Seiten des Nutzens zu nehmen, wenn man nicht durch die Wirkungen zu den Ursachen aufstiege durch viele ins Einzelne gehende Erfahrungen *). Darauf ging mein Geist alle Objecte durch, die sich je meinen Sinnen dargeboten, und ich darf sagen, ich habe nichts bemerkt, das ich nicht nach den von mir gefundenen Principien ohne Mühe hätte erklären können. Aber ich muß auch bekennen, die Macht der Natur ist so umfassend und weit, jene Principien sind so einfach und allgemein, daß ich im Besonderen fast keine Wirkung mehr bemerke, von der ich nicht einsehe, daß sie sich auf mehrere verschiedene Arten ableiten läßt, und daß meine größte Schwierigkeit darin besteht, die bestimmte Wirkungsart zu finden. Denn ich weiß hier kein anderes Hilfsmittel, als wieder einige Experimente zu suchen, bei denen der Erfolg nicht derselbe ist, wenn man ihn so oder anders erklärt. Uebrigens bin ich jetzt so weit, daß ich wohl sehe, wie man es anfangen muß, um den größten Theil jener zur Wirkung zweckdienlichen Experimente zu machen. Aber ich sehe auch, daß sie so beschaffen und so zahlreich sind, daß weder meine Hände noch meine Einkünfte, wenn ich auch tausendmal mehr hätte als ich habe, für alle ausreichen

---

*) Je specifischer die Erscheinungen werden, um so zufälliger erscheinen sie, um so weniger sind sie aus ersten Gründen unmittelbar zu erklären; also muß hier die Untersuchung ihre Methode umkehren, und statt von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen, durch die Wirkungen zu den Ursachen emporsteigen (Die baconische Methode der Induction.) Der Uebers.

würden. Je nachdem ich also mehr oder weniger solche Experimente zu machen die Gelegenheit haben werde, um so mehr oder weniger werde ich auch in der Erkenntniß der Natur vorwärts kommen. Dies wollte ich in der von mir geschriebenen Abhandlung mittheilen und den öffentlichen Nutzen davon so klar darthun, daß ich Alle, denen das Wohl der Menschen am Herzen liegt, d. h. alle in Wahrheit Tugendhafte, die nicht fälschlich so scheinen oder bloß als solche gelten, dazu bringen würde, mir sowohl die von ihnen bereits gemachten Experimente mitzutheilen, als bei der Untersuchung derer, die noch gemacht werden müssen, zu helfen.

Indessen bin ich später aus anderen Gründen anderer Meinung geworden und zu der Ansicht gekommen, daß ich wirklich nicht aufhören dürfte, alle Dinge, die ich für einigermaßen bedeutend hielt, niederzuschreiben, so wie ich ihre Wahrheit entdeckt, und dieselbe Sorgfalt darauf zu verwenden, als wenn ich sie drucken lassen wollte, aus zwei Absichten: einmal um desto mehr Gelegenheit zu ihrer Prüfung zu haben, denn was mehrere sehen sollen, betrachtet man ohne Zweifel immer genauer, als was man nur für sich macht, und was ich bei der ersten Conception oft für wahr hielt, erschien mir falsch; wenn ich es niederschreiben wollte; dann, um keine Gelegenheit zu verlieren, nach meinen Kräften gemeinnützig zu handeln, damit meine Schriften, wenn sie irgend einen Werth haben, denen, welche sie nach meinem Tode besitzen werden, so viel Gewinn als möglich bringen können. Ich selbst aber dürfe nicht zulassen, daß sie während meines Lebens in die Oeffentlichkeit kämen, damit weder die Widersprüche und Einwände, die ihnen vielleicht widerfahren würden, noch der etwaige Ruf, den sie mir eintragen könnten, mir irgend einen Anlaß geben, die meiner Belehrung gewidmete Zeit zu verlieren. Denn wiewohl es wahr ist, daß jeder Mensch nach seinen Kräften für das Wohl der Anderen sorgen soll, und **keinem nützen** so viel heißt als **nichts werth sein**, so ist es doch auch wahr, daß sich unsere Sorgfalt weiter

als bloß auf die Gegenwart erstrecken muß, und daß es gut ist, Manches, das vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringen kann, außer Acht zu lassen, wenn man Anderes leisten will, das unseren Enkeln mehr nützen wird. Und so will ich es wissen lassen, daß die wenigen Einsichten, die ich bis jetzt erreicht habe, fast nichts sind im Vergleich mit dem, das ich nicht weiß, und das erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält sich mit denen, welche die Wahrheit in den Wissenschaften nach und nach entdecken, fast ebenso als mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da sie ärmer waren, weit geringere. Man kann sie auch mit den Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu steigen pflegen, und die mehr Führungskunst bedürfen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es kostet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu besiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit sperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falsche Ansicht annimmt. Man bedarf dann, um sich in die frühere Geistesverfassung wieder zurückzubringen, eine weit größere Gewandheit, als zu großen Fortschritten nöthig ist, wenn man sichere Principien bereits hat.

Was mich betrifft, wenn ich vor dieser Zeit einige Wahrheiten in den Wissenschaften gefunden habe (und ich hoffe aus dem Inhalt dieses Werks wird sich zeigen, daß ich deren einige gefunden habe), so kann ich sagen, es sind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder sechs Hauptschwierigkeiten, die ich überwunden habe, und die ich für ebenso viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich sage ohne Scheu, daß ich, wie mir dünkt, nur noch zwei oder drei solche Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch ist mein Alter nicht so vorgerückt, daß ich nach dem gewöhn=

lichen Lauf der Natur nicht dazu noch Muße genug haben könnte. Umsomehr aber halte ich mich für verpflichtet, mit der Zeit, die ich noch habe, sparsam umzugehen, als ich hoffen darf, sie gut anwenden zu können, und ich würde ohne Zweifel viel Anlaß haben, sie zu verlieren, wenn ich die Grundlagen meiner Physik veröffentlichte. Denn obgleich sie fast alle so einleuchtend sind, daß man sie nur zu hören braucht, um sie für wahr zu halten, und obgleich ich sie in allen Stücken beweisen zu können meine, so sehe ich doch vorher, weil sie unmöglich mit allen verschiedenen Ansichten Anderer übereinstimmen können, daß ich oft durch die Gegensätze würde gestört werden, die sie hervorrufen würden.

Man kann sagen, daß diese Gegensätze nützlich sein würden, sowohl um mir meine Fehler zum Bewußtsein zu bringen, als auch damit die Anderen, wenn ich etwas Gutes hätte, dadurch an Einsicht gewönnen; und da Viele immer mehr sehen können als Einer, so würden Jene sogleich anfangen, sich die Sache zu nutze zu machen und dann auch mich mit ihren Erfindungen unterstützen. Indessen, obschon ich weiß, wie sehr ich dem Irrthum unterworfen bin, und fast nie den ersten Gedanken, die mir einfallen, traue, so kenne ich doch aus Erfahrung die Einwände, die man mir machen kann, genug, um davon irgend einen Nutzen zu hoffen. Denn ich habe schon oft die Urtheile sowohl derer erfahren, die ich für meine Freunde gehalten, als auch anderer Leute, denen ich gleichgiltig zu sein meinte, ja sogar Einiger, deren Bosheit und Neid, wie ich wußte, sich zur Genüge anstrengte das zu entdecken, was meinen Freunden ihre Neigung verbergen mochte. Aber selten war der Fall, daß man mir etwas eingewendet, das ich ganz und gar nicht vorausgesehen hätte, es müßte denn von meinem Thema sehr weit abgelegen haben. Und so habe ich fast nie einen Kritiker meiner Ansichten gefunden, der mir nicht entweder weniger streng oder weniger billig erschienen wäre, als ich selbst. Und ich habe auch nie bemerkt, daß man durch Schulstreitigkeiten eine

vorher unbekannte Wahrheit entdeckt habe, denn während jeder sich zu siegen bemüht, übt man sich weit mehr, das Wahrscheinliche gelten zu lassen, als die Gründe von beiden Seiten zu wägen, und Solche, die lange Zeit gute Advocaten waren, sind deßhalb nachher nicht bessere Richter.

Was den Nutzen betrifft, den Andere von der Mittheilung meiner Gedanken empfangen sollen, so würde derselbe ebenfalls nicht sehr groß sein können, da ich sie noch nicht so weit geführt habe, daß sie sich ohne Weiteres schon praktisch verwerthen lassen. Und ich meine, ohne Eitelkeit sagen zu können, daß, wenn Jemand dazu die Fähigkeit hat, ich es eher sein muß, als ein anderer, nicht als ob es in der Welt nicht viele unvergleichlich bessere Köpfe geben könnte als der meinige, sondern weil man keine Sache so gut zu begreifen und sich anzueignen im Stande ist, wenn man sie von einem Anderen lernt, als wenn man sie selbst erfindet. Das ist in diesem Falle so richtig, daß, obwohl ich oft manche meiner Ansichten sehr guten Köpfen auseinandergesetzt, die auch, so lange ich mit ihnen sprach, sie sehr deutlich zu verstehen schienen, ich doch bemerkt habe: wenn jene sie wiederholten, waren sie dergestalt verändert, daß ich sie nicht mehr für die meinigen erklären konnte. Bei dieser Gelegenheit will ich unsere Enkel hier gebeten haben, nie etwas, das man ihnen als cartesianisch bezeichnen wird, dafür zu halten, wenn ich es nicht selbst veröffentlicht habe; ich verwundere mich nicht über die Narrheiten, die man allen Philosophen des Alterthums zugeschrieben, von denen wir keine Schriften haben; ich bin deßhalb keineswegs der Ansicht, daß ihre Gedanken so unvernünftig gewesen', da sie zu den besten Köpfen ihrer Zeit gehörten, sondern nur, daß diese Gedanken uns verkehrt berichtet worden. Man sieht ja auch fast nie den Fall eintreten, daß einer ihrer Schüler sie übertroffen habe, und ich bin versichert, daß heute noch die leidenschaftlichsten Anhänger des Aristoteles sich glücklich schätzen würden, wenn sie eben so viel Naturkenntniß besäßen als er, selbst

unter der Bedingung, niemals mehr zu besitzen. Sie sind wie Epheu, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht, wieder abwärtsgeht, denn auch die scheinen mir wieder abwärts zu gehen, d. h. unwissender zu werden, als wenn sie sich der Studien überhaupt enthielten, die sich nicht damit begnügen, Alles was ihr Meister deutlich auseinandergesetzt hat, zu wissen, sondern noch außerdem in ihm die Lösung mehrerer Probleme finden, von denen er nichts sagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Doch ist ihre Art zu philosophiren sehr bequem für die mittelmäßigen Köpfe, denn bei der Dunkelheit ihrer Unterscheidungen und Grundbegriffe können sie von allen Dingen so dreist reden, als wüßten sie dieselben, und Alles was sie sagen gegen die Scharfsinnigsten und Gescheitesten aufrecht halten, ohne daß es ein Mittel giebt, sie zu widerlegen. Hierin scheinen sie mir einem Blinden gleich, der, um ohne Nachtheil mit einem Sehenden zu kämpfen, diesen in den Hintergrund eines sehr dunkeln Kellers hinabführt. Und ich darf sagen, diese Leute haben ein Interesse, daß ich meine Principien der Philosophie zu veröffentlichen mich enthalte, denn bei ihrer sehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich, wenn ich sie bekannt machte, fast dasselbe thun, als wenn ich einige Fenster öffnete und Licht in jenen Keller hinein scheinen ließ, in den sie hinabgestiegen sind, um sich zu schlagen. Doch auch die besten Köpfe brauchen nicht zu wünschen, sie kennen zu lernen; denn wenn sie die Kunst, von allen Dingen zu reden, und den Ruf der Gelehrsamkeit erwerben wollen, so werden sie dieses Ziel leichter erreichen, wenn sie sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, die in den Materien aller Art ohne besondere Mühe zu finden ist, als wenn sie die Wahrheit suchen, die sich nur nach und nach in einigen Dingen entdeckt, und wenn es sich um andere handelt, zu dem offenen Bekenntniß verpflichtet, man wisse sie nicht. Wenn sie die Einsicht weniger Wahrheiten der Eitelkeit, allwissend zu scheinen,

vorziehen, wie denn jene Einsicht ohne Zweifel den Vorzug verdient, und einen Plan, dem meinigen ähnlich, verfolgen wollen, so brauchen sie sich deßhalb von mir nicht mehr sagen zu lassen, als was ich in dieser Abhandlung bereits gesagt habe. Sind sie nämlich im Stande, weiter als ich zu gehen, so werden sie bei ihrer stärkeren Denkkraft auch im Stande sein, Alles was ich gefunden zu haben meine, von selbst zu finden. Denn da ich Alles immer nur der Reihe nach untersucht habe, so ist es gewiß, daß was mir noch zu entdecken bleibt, natürlich schwieriger und verborgener ist, als was ich vorher habe finden können; und sie würden weniger Genuß haben, es von mir als von sich zu lernen. Und dann wird die Gewohnheit, die sie gewinnen werden, wenn sie zuerst das Leichte aufsuchen und dann allmälig stufenweise zu dem Schwierigeren fortgehen, ihnen mehr nützen, als alle meine Unterweisungen vermöchten. Denn für meine Person bin ich überzeugt, wenn man mir seit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweise ich seitdem gesucht habe, gelehrt und ich, um sie zu lernen, gar keine Mühe gehabt hätte, so würde ich vielleicht keine weitere erfahren und wenigstens nie die Geschicklichkeit und Leichtigkeit, die ich zu besitzen meine, erworben haben, um immer neue zu finden, so wie ich mir Mühe gebe, sie zu suchen. Mit einem Worte: wenn es in der Welt ein Werk giebt, das von keinem Anderen so gut vollendet werden kann als von dem, der es begonnen hat, so ist es das Werk, an welchem ich arbeite.

Freilich würde, was die hierzu nützlichen Erfahrungen anlangt, ein Mensch allein nicht genug sein, um sie alle zu machen, aber er würde auch andere Hände als die seinigen nicht gut brauchen können, ausgenommen die der Handwerker oder solcher Leute, die er bezahlen könnte, und die aus Hoffnung auf Gewinn, der ein sehr wirksames Mittel ist, alle Dinge, die er ihnen vorschriebe, genau ausführen würden. Denn was die Freiwilligen betrifft, die sich etwa aus Neugierde oder Lernbegierde zur Hülfe anbieten

würden, so versprechen sie gewöhnlich mehr als sie leisten und machen nur allerlei schöne Vorschläge, von denen keiner je gelingt, und davon abgesehen, würden sie entschädigt sein wollen durch die Erklärung einiger Schwierigkeiten oder wenigstens durch Complimente und unnütze Unterhaltungen, die Zeit genug kosten würden, um dabei zu verlieren. Und was die von Anderen bereits gemachten Experimente betrifft, so bestehen sie — den Fall gesetzt, daß man sie mittheilen wollte, wozu sich die Geheimthuer nie verstehen würden — zum größten Theil aus so vielen Nebenumständen und überflüssigen Ingredienzen, daß es sehr schwer wäre, ihre Wahrheit zu entziffern, und außerdem würde man sie so schlecht erklärt oder selbst so falsch finden, weil die, welche sie gemacht, sich alle Mühe gegeben haben, ihre Experimente als Beweise ihrer Theorien erscheinen zu lassen, daß selbst die wenigen, die man etwa brauchen könnte, wieder die Zeit nicht lohnten, die ihre Auswahl kosten würde. Wenn es also auch Jemand in der Welt gäbe, der im Stande wäre, die größten und gemeinnützigsten Dinge zu finden, und wenn auch die übrigen Menschen sich bemühten, ihm mit allen Mitteln in der Ausführung seiner Pläne beizustehen, so sehe ich nicht, daß sie etwas anderes für ihn thun könnten, als zu den Kosten der nöthigen Experimente beitragen und im Uebrigen verhindern, daß er durch irgend wessen Zudringlichkeit Muße verliere. Aber nicht bloß, daß ich mir so große Stücke nicht einbilde, um etwas Außerordentliches versprechen zu wollen, und mich nicht mit so eitlen Gedanken nähre, um zu meinen, die Welt müsse sich sehr für meine Pläne interessiren, so habe ich auch nicht eine so niedrige Seele, um, von wem es auch sei, eine Gunst annehmen zu wollen, von der man glauben könnte, daß ich sie nicht verdient hätte.

Alle diese Erwägungen zusammen brachten mich vor drei Jahren dazu, daß ich jene Schrift, die ich unter Händen hatte, nicht bekannt machen wollte, und sogar den Entschluß faßte, während

meines Lebens keine andere herauszugeben, die so umfassend wäre, und aus der man die Grundlagen meiner Physik verstehen könnte. Aber seitdem haben mich zwei andere Gründe genöthigt, einige Versuche von particularem Inhalt hierher zu setzen und dem Publicum eine Art Rechenschaft von meinen Arbeiten und Absichten zu geben. Der erste Grund ist, daß, wenn ich es nicht thäte, mehrere, die meine frühere Absicht, einige Schriften drucken zu lassen, gekannt haben, die Meinung fassen könnten, die Ursachen, aus denen ich es unterlasse, seien mehr, als sie es wirklich sind, zu meinem Nachtheile. Denn obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe oder sogar, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, so habe ich doch nie gesucht, meine Handlungen, als ob sie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geistesruhe, die ich suche, zuwider gewesen wäre. Und da ich nun bei dieser stets gleichgiltigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich, mein Bestes thun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben. Der zweite Grund, der mich diese Schrift hier zu schreiben vermocht hat, ist, daß ich täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbstbelehrung sich verzögern sehe, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung schmeichle, daß die Welt an meinen Interessen großen Antheil nimmt, so will ich mir doch auch nicht so sehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß sie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen mehrere Dinge weit besser, als es der Fall ist, hinterlassen können, wenn ich es nicht zu sehr vernach-

lässigt hätte, sie wissen zu lassen, worin sie meinen Absichten förderlich sein könnten.

Und ich habe gemeint, daß ich mit Leichtigkeit einige Materien würde wählen können, die, ohne vielen Streitfragen unterworfen zu sein und ohne mich zu nöthigen, von meinen Principien mehr als ich will darzuthun, doch klar genug zeigen würden, was ich in den Wissenschaften vermag oder nicht vermag. Ich kann nicht sagen, ob mir die Sache gelungen ist, und ich will Niemandes Urtheilen zuvorkommen, indem ich selbst von meinen Schriften rede; aber ich werde mich freuen, wenn man sie prüft, und damit man um so mehr Gelegenheit dazu habe, so bitte ich dringend alle, die auf diese Schrift einige Einwände werden zu machen haben, sich die Mühe zu nehmen, dieselben meinem Buchhändler zu schicken. Dieser wird mich davon in Kenntniß setzen, und ich werde bemüht sein, meine Erwiederung gleich damit zu verbinden, und so werden die Leser, indem sie beide zugleich vor sich sehen, um so leichter über die Wahrheit urtheilen, denn ich verspreche, nie lange Erwiederungen zu machen, sondern bloß meine Irrthümer, wenn ich sie erkenne, ganz frei einzugestehen, oder wenn ich deren keine finden kann, einfach zu sagen, was ich zur Vertheidigung meiner Schriften für nöthig halten werde, ohne die Erklärung irgend einer neuen Materie hinzuzufügen, um mich nicht ohne Ende aus dem Einen in's Andere zu verlieren.

Wenn im Anfang der Dioptrik und der Meteore einige Dinge zuerst Anstoß erregen, weil ich sie als Hypothesen bezeichne, und es scheint, als ob ich nicht Lust hätte, sie zu beweisen, so wolle man die Geduld haben, das Ganze mit Aufmerksamkeit zu lesen, und ich hoffe, man wird sich zufrieden gestellt finden. Denn die Gründe, wie mir scheint, folgen einander so, daß die letzten bewiesen werden durch die ersten, die ihre Ursachen sind, und die ersten wiederum durch die letzten, die ihre Wirkungen sind. Und man darf nicht meinen, daß ich hierin jenen Fehler begehe, den

die Logiker einen Cirkel nennen, denn da die Erfahrung den größten Theil dieser Wirkungen außer Zweifel setzt, so dienen die Ursachen, woraus ich sie ableite, nicht sowohl dazu, sie zu beweisen, als zu erklären; vielmehr sind es im Gegentheil gerade die Ursachen, die durch die Wirkungen bewiesen werden. Und ich habe sie nur deßhalb Hypothesen genannt, damit man wisse, daß ich sie aus jenen ersten, oben erklärten Wahrheiten ableiten zu können meine, aber daß ich es ausdrücklich nicht habe thun wollen, um zu verhindern, daß gewisse Geister, die sich einbilden, in einem Tage Alles zu wissen, was ein Anderer in zwanzig Jahren gedacht hat, sobald er ihnen nur zwei oder drei Worte davon gesagt hat, und die, je scharfsinniger und lebhafter sie sind, um so leichter dem Irrthum unterliegen und um so weniger zur Wahrheit fähig sind, hieraus einen Anlaß nehmen können, irgend eine überspannte Philosophie auf meine vermeintlichen Principien zu gründen, und man mir dann die Schuld davon zuschriebe. Denn was die Ansichten betrifft, die durchaus die meinigen sind, so entschuldige ich nicht ihre Neuheit, da man, ihre Gründe richtig erwogen, sie ohne Zweifel so einfach und mit dem gesunden Verstande so übereinstimmend finden wird, daß sie weniger ungewöhnlich und seltsam erscheinen werden, als irgend andere, die man über dieselben Materien haben kann, und ich rühme mich gar nicht, sie zuerst gefunden zu haben, wohl aber, daß ich sie angenommen habe, weder weil sie Andere gesagt, noch weil sie Andere nicht gesagt haben, sondern nur weil die Vernunft mich davon überzeugt hat.

Wenn die Handwerker die in der Dioptrik auseinandergesetzte Erfindung nicht sogleich ausführen können, so darf man, glaube ich, deßhalb nicht sagen, sie sei schlecht. Denn da Geschick und Fertigkeit dazu gehört, um die von mir beschriebenen Maschinen zu machen und einzurichten, ohne daß ein Umstand dabei fehlt, so würde ich mich ebenso sehr wundern, wenn sie beim ersten Versuch gelängen, als wenn Jemand in einem Tage lernen könnte, die Laute

vortrefflich zu spielen, bloß dadurch, daß man ihm eine gute Tabulatur gegeben. Und wenn ich französisch, die Sprache meines Landes, lieber als lateinisch, die Sprache meiner Lehrer, schreibe, so geschieht es, weil ich hoffe, daß diejenigen, die ihre natürliche, ganz reine Vernunft brauchen, besser von meinen Ansichten urtheilen werden, als die, welche nur den Büchern der Alten glauben; und was jene betrifft, die den gesunden Verstand mit dem Studium verbinden, welche allein ich mir zu Richtern wünsche, so werden sie, ich bin dessen gewiß, nicht so parteiisch für das Latein sein, daß sie meine Gründe deßhalb zu hören ablehnen, weil ich sie in der Volkssprache entwickle.

Uebrigens will ich hier nicht im Einzelnen von den Fortschritten reden, die ich in Zukunft in den Wissenschaften zu machen hoffe, noch auch gegen das Publicum mich in irgend ein Versprechen einlassen, das ich nicht sicher bin zu erfüllen; sondern ich werde nur sagen, daß ich entschlossen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens bloß darauf zu verwenden, mir einige Naturkenntniß der Art zu erwerben, daß sich daraus gewissere Regeln für die Medicin gewinnen lassen, als die man bis jetzt gehabt, und daß meine Neigung mich von allen anderen Plänen, namentlich von solchen, die den Einen nur nützen können, indem sie den Anderen schaden, so sehr entfernt, daß, wenn mich irgend ein Anlaß in diese Richtung nöthigte, ich mir keine Fähigkeit zutraue, hier mit Erfolg thätig zu sein. Darüber gebe ich hier eine öffentliche Erklärung, von der ich wohl weiß, daß sie nicht angethan ist, um mich in der Welt angesehen zu machen, aber ich habe auch gar keine Lust, es zu sein, und ich werde mich denen, durch deren Gunst ich ungestört meine Muße genieße, stets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollsten Aemter der Erde anböten.

Betrachtungen über die Metaphysik.

Das Dasein Gottes und der Unterschied zwischen Seele und Körper.

Erste Betrachtung.

Der Zweifel.

Schon vor geraumer Zeit habe ich bemerkt, wie viel Falsches ich von Kindheit an als wahr habe gelten lassen, und wie unsicher Alles ist, was ich später darauf gegründet; wie darum Alles einmal im Leben von Grund aus erschüttert und die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen werden müsse, wenn man überhaupt wolle, daß in den Wissenschaften etwas Festes und Dauerndes zu Stande komme. Indessen die Aufgabe erschien mir überaus groß, und so habe ich in meinem Leben jenes vollkommen reife Alter abgewartet, das am besten und besser als jedes spätere sich zu einer solchen wissenschaftlichen Unternehmung eignet. Darum habe ich so lange gezögert, daß ich jetzt geradezu eine Schuld auf mich laden würde, wollte ich das übrige Leben, in dem ich noch thätig sein kann, mit bloßen Erwägungen hinbringen.

Die Gegenwart ist mir günstig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungestörte Muße gewonnen, lebe einsam in der Einsamkeit und werde mich nun ganz mit ernstem und freiem Geist meiner Aufgabe hingeben: diesem umfassenden und gründlichen Umsturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.

Ich werde deßhalb nicht zu beweisen brauchen, daß alle meine Ansichten falsch sind; es könnte sein, daß ich es nicht einmal vermöchte; aber vernünftiger Weise wird Jedermann sich ebenso sorgfältig hüten, das Unsichere und Zweifelhafte beifällig anzunehmen, als das offenbar Falsche. Um also die herkömmlichen Ueberzeugungen sämmtlich von mir zu weisen, brauche ich nichts als in jeder derselben einen Grund zum Zweifel zu finden.

Und es ist zu diesem Zwecke nicht nöthig, daß ich sie einzeln, Meinung für Meinung, durchnehme; dies wäre eine endlose Arbeit. Wenn die Grundlagen untergraben sind, so fällt von selbst Alles was darauf gebaut war. Darum werde ich sogleich die Grundlagen angreifen, worauf sich alle meine frühere Ueberzeugungen stützten.

Was ich nämlich bis zu diesem Augenblick am sichersten geglaubt und für wahr gehalten habe, das hatte ich von den Sinnen oder durch deren Vermittlung empfangen. Nun aber habe ich in manchen Fällen die Sinne auf Täuschungen ertappt. Und es wäre sehr unvorsichtig, denen vollkommen zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.

Indessen, könnte man einwenden, mag es auch sein, daß die Sinne bei kleinen und entfernteren Gegenständen bisweilen täuschen, so ist doch jedenfalls der größte Theil der sämmtlichen Wahrnehmungen über allen Zweifel erhaben, wie z. B., daß ich hier an diesem Orte bin, am Ofen sitze, meinen Wintermantel anhabe, dieses Papier vor mir mit Händen betaste, und was dergleichen mehr ist. Wie kann ich zweifeln, daß diese Hände meine Hände, dieser Körper insgesammt mein Körper ist? Ich müßte mich denn mit jenen Verrückten vergleichen, deren Gehirn melancholisch verdüstert und gleichsam von einer fixen Idee besessen ist, und die nun darauf bestehen, sie seien Könige, während sie Bettler sind, oder sie seien im Purpur, während sie nackt sind, oder ihr Kopf sei von Thon, oder sie seien ganz und gar Kürbisse, oder seien aus Glas u. s. w.

Aber diese Leute sind sinnlos, und ich würde wahnsinnig erscheinen, wenn ich mich auf deren Beispiel berufen wollte.

In der That? Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der da Nachts schläft und im Schlafe ganz dieselben Dinge erlebt und zuweilen noch weit unglaublichere, als jene im Wachen! Und wie oft erst träumt mir, was ich täglich erlebe, daß ich hier an diesem Orte bin, mein Kleid anhabe, am Ofen sitze, während ich doch ohne Kleider im Bette liege! Und jetzt blicke ich auf dieses Papier, das vor mir liegt, mit völlig wachen Augen, bewege diesen meinen Kopf, der nicht vom Schlafe betäubt ist, strecke diese meine Hand aus, vorsichtig, mit Bewußtsein, und fühle, daß ich sie ausstrecke. Und ganz dasselbe könnte mir nicht ebenso deutlich im Schlafe begegnen? Ich erinnere mich ja ganz genau, daß ich von ähnlichen Vorstellungen im Traume getäuscht worden bin. Und wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, so finde ich nicht ein Merkmal, um das Wachen vom Schlafe sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich beide, daß ich ganz und gar stutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick schlafe.

Setzen wir also den Fall, daß wir träumen, und daß alle jene angeführte Einzelnheiten nicht wahr sind; es sei nicht wahr, daß wir die Augen offen haben, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken, ja es sei nicht einmal wahr, daß wir solche Hände, und überhaupt einen solchen Körper haben: so müssen wir doch bekennen, daß alle diese Objecte im Schlafe wie Bilder erscheinen, die nur nach Maßgabe wirklicher Dinge gemacht werden konnten, und daß zum wenigsten diese allgemeinen Dinge, wie Augen, Kopf, Hände, der gesammte Körper, nicht bloß in der Einbildung, sondern wirklich existiren. Können doch selbst die Maler, auch wenn sie Sirenen und Satyre in den allerseltsamsten Formen darstellen wollen, diese Figuren nicht lediglich aus der Luft greifen, sondern sie mischen nur von verschiedenen lebenden Wesen die Glieder durcheinander, ja sogar wenn sie etwas nie

Dagewesenes, in seiner Art Einziges erfinden, das vollkommen eingebildet und unwirklich ist, so müssen doch wenigstens die Farben, aus denen die Composition besteht, wahr sein. Und ähnlich verhält es sich mit Augen, Kopf, Händen und dergleichen Dingen. Auch wenn es möglich wäre, daß sie bloß in der Einbildung existirten, so müßten doch nothwendig die einfachen und allgemeinen Elemente wahr sein, aus denen, wie aus den wirklichen Farben, alle die vorgestellten Bilder der Dinge, sie seien nun wahr oder falsch, zusammengesetzt worden. Als solche Elemente erscheinen die körperliche Natur im Allgemeinen, deren Ausdehnung, ebenso die Gestalt des Ausgedehnten, ebenso die Quantität oder deren Größe und Zahl, ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit ihrer Dauer, und was dergleichen mehr ist. Und so ließe sich von hier aus schließen, daß wohl Physik, Astronomie, Medicin und die übrigen Wissenschaften alle, die von der Betrachtung der zusammengesetzten Wesen abhängen, zweifelhaft seien, dagegen Arithmetik, Geometrie und ähnliche Wissenschaften, die nur von den einfachsten und allgemeinsten Objecten handeln und sich gar nicht darum kümmern, ob ihre Objecte in der Wirklichkeit existiren oder nicht, etwas Sicheres und Zweifelloses enthalten. Denn ob ich wache oder schlafe, unter allen Umständen ist $2 + 3 = 5$, unter allen Umständen hat das Quadrat nie mehr als vier Seiten, und es ist geradezu unmöglich, daß diese durchsichtigen Wahrheiten jemals in den Verdacht, falsch zu sein, gerathen können.

Aber da ist von Alters her meinem Geist der Glaube eingeprägt, es sei ein Gott, der Alles vermöge, und dessen Geschöpf ich bin, so wie ich da existire. Woher nun weiß ich, daß dieser Gott nicht etwa so es gefügt habe, daß in Wahrheit keine Erde, kein Himmel, kein Körper, keine Gestalt, keine Größe, kein Ort existirt, und doch alle diese Dinge mir, so wie es jetzt der Fall ist, dazusein scheinen? Daß also, wie nach meinem Urtheil Andere in Dingen, die sie ganz vortrefflich zu wissen meinen, irren, auch ich

mich täusche, so oft ich 2 und 3 summire oder die Seiten eines Quadrats zähle oder noch irgend eine leichtere Sache, (wenn Leichteres möglich wäre) vorstelle?

Aber vielleicht hat Gott gar nicht gewollt, daß ich in solcher Weise getäuscht werde; er heißt ja der Allgütige! Doch wenn Gott bei seiner Güte unmöglich mich so hat schaffen können, daß ich stets irre, so hätte eben diese Güte auch nicht zulassen dürfen, daß ich bisweilen irre, und das Letztere ist doch entschieden der Fall.

Indessen giebt es vielleicht Manche, die an einen so allmächtigen Gott lieber nicht glauben als an die Unsicherheit aller übrigen Dinge glauben wollen. Es sei! Wir wollen nicht widersprechen, wir wollen die ganze Theorie von Gott als eine fälschliche preisgeben; man möge im Gegentheil annehmen, daß wir durch Schicksal oder Zufall oder durch die Naturnothwendigkeit der Dinge oder auf irgend einem anderen Wege geworden sind was wir sind. Täuschung und Irrthum sind immer Mangel und Unvollkommenheit. Je weniger nun ein allmächtiger Urheber meines Daseins gelten soll, um so wahrscheinlicher wird meine eigene Unvollkommenheit so groß sein, daß ich fortwährend im Irrthum befangen bin.

Was kann ich gegen diese Gründe aufbringen? Ich habe nichts sie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an Allem, das ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun ist, ich mich ebenso sorgfältig hüten werde, das Unsichere als das offenbar Falsche beifällig anzunehmen.

Indessen, es ist bei weitem nicht genug, diese Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieselbe sich immer von Neuem

wieder vergegenwärtigen. Denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir wieder, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man vernünftigerweise lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt.

Darum halte ich es für wichtig, so zu verfahren. Ich gebe meinem Willen die gerade entgegengesetzte Richtung auf die Gefahr hin, auch damit zu irren. Ich will vorläufig alle meine gewohnten Meinungen für vollkommen falsch und bloße Geschöpfe der Einbildung halten, bis am Ende auf beiden Seiten der Wagschale die Gewichte der Vorurtheile gleich sind, und nun keine schiefe Gewohnheit mehr mein Urtheil von der richtigen Wahrnehmung der Dinge ablenkt. Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit t h e o r e t i s c h e n Aufgaben zu thun habe.

So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger und listiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt habe, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und Alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe. Ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Ist es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügen-

geist die Stirn erheben, und, er sei noch so mächtig und noch so schlau, er soll mich nicht überwältigen!

Doch ist es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der sich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, sich scheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er schläft, und die wohlthätigen Traumbilder so lange als möglich gewähren läßt, — so blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorstellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den sanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, sondern in den undurchdringlichen Finsternissen schon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt sein will.

Zweite Betrachtung.

Der menschliche Geist.

Seine Natur ist leichter erkennbar als die körperliche.

Meine gestrigen Betrachtungen haben mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich mich derselben nicht mehr entschlagen kann und doch auch nicht sehe, wie sie zu lösen sind. Ich bin wie plötzlich in einen tiefen Strudel hinabgeschleudert und so in Wirbelbewegung gerathen, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen noch auf die Oberfläche emporschwimmen kann. Doch ich will mich heraus arbeiten und wieder denselben Weg versuchen, auf dem ich gestern hineingekommen bin; ich werde dabei Alles aus dem Wege schaffen, was auch nur den mindesten Zweifel zuläßt; ich will genau so handeln, als ob ich wüßte, daß es gänzlich falsch sei. Und so will ich vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, und wäre es auch nur die Gewißheit, daß es nichts Gewisses giebt. Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht.

Nun nehme ich an, daß alles, was ich sehe, falsch ist; ich glaube, daß von all den Dingen, die eine lügenhafte Erinnerung mir vergegenwärtigt, keines jemals existirt habe; ich bin ohne jeglichen Sinn; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort

sind bloße Chimären, — was also soll noch wahr sein? Vielleicht dieses Eine, daß Nichts wahr ist.

Aber giebt es denn nicht etwas von den angeführten Dingen Verschiedenes, das zu bezweifeln sich nicht die mindeste Möglichkeit bietet? Ist etwa ein Gott, oder wie ich das Wesen sonst nennen soll, der mir diese Gedanken hier eingiebt? Warum aber soll ich dies glauben, da ich doch selbst wohl deren Urheber sein kann? Also bin ich doch wenigstens etwas? Aber ich habe ja erklärt, daß ich weder Sinne noch einen Körper habe. Doch halt! Wie denn? Bin ich an Körper und Sinne dergestalt gefesselt, daß ich ohne dieselben nicht sein kann? Ich habe ja angenommen, daß gar Nichts in der Welt ist, kein Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper, also doch wohl auch ich nicht! Im Gegentheil, nein, ich war ganz gewiß, wenn ich jene Annahme machte!

Aber da ist ja ich weiß nicht welcher höchst mächtige, höchst listige Lügengeist, der mich absichtlich fortwährend täuscht. Wenn er mich täuscht, so ist es ja klar, daß ich auch da bin. Er täusche mich, so viel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß, so lange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht sei. Und so komme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz: „ich bin, ich existire", in dem Augenblick, wo ich ihn ausspreche oder denke, ist nothwendig wahr.

Noch aber sehe ich nicht ein, wer ich bin, und ich muß mich wohl in Acht nehmen, voreilig etwas Anderes an meine Stelle zu setzen und damit wieder eine falsche Richtung zu nehmen in dem Gedanken, der nach meinem Satze der gewisseste und einleuchtendste ist. Darum will ich von Neuem bedenken, wofür ich mein Wesen früher gehalten habe, bevor ich in alle diese Zweifel gerathen war, und davon will ich Alles, auch das Kleinste, das aus den angeführten Gründen bezweifelt werden kann, abziehen, so daß am Ende

als genauer Rest das allein übrig bleibt, was gewiß und unerschütterlich feststeht.

Wofür also habe ich mich ehedem gehalten? Für einen Menschen natürlich. Aber was ist denn Mensch? Soll ich etwa sagen, er ist ein vernünftiges Thier? Ich werde mich wohl hüten, denn ich müßte sogleich weiter fragen: was ist Thier? was ist vernünftig? Und so würde ich aus einer Frage in mehr und schlimmere gerathen, und ich habe nicht Zeit genug, um mit dergleichen Grübeleien meine Muße zu verschwenden.

Vielmehr will ich nur darauf achten, was für Vorstellungen unwillkürlich und naturgemäß sich mir aufdrängten, so oft ich darüber nachdachte, was ich eigentlich sei. Da kam mir denn unwillkürlich zuerst die Vorstellung, daß ich Gesicht, Hände, Arme, mit einem Worte diese ganze Gliedermaschine habe, wie man sie auch am Leichnam sieht, und die ich mit dem Worte Körper bezeichnete. Dann kam mir die zweite Vorstellung, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke. Alle diese Thätigkeiten führte ich auf die Seele zurück, aber was denn diese Seele nun eigentlich sei, das blieb mir entweder verborgen oder ich bildete mir ein, sie sei irgend ein feiner Stoff, ich weiß nicht was für einer, wie Lufthauch oder Feuer oder Aether, und sei in die dichteren Stoffe gleichsam hineingegossen. Was dagegen den Körper betrifft, so hatte ich nicht die mindesten Bedenken, sondern meinte, dessen Wesen ganz genau zu kennen, und wenn ich dasselbe meiner Vorstellung gemäß zu beschreiben versucht hätte, so würde ich mich etwa so ausgedrückt haben: „unter Körper verstehe ich Alles was fähig ist, figürlich begrenzt, örtlich umschrieben zu werden, seinen Raum dergestalt zu erfüllen, daß es von demselben jeden anderen Körper ausschließt, durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch wahrgenommen und auf mehrfache Weise bewegt zu werden, nicht aus eigenem Vermögen, sondern von Außen durch die Berührung mit einem anderen Körper." Denn das Vermögen, sich selbst zu be-

wegen, zu empfinden und gar zu denken, konnte meiner Meinung nach in keiner Weise zur Natur des Körpers gehören. Ja, ich war ganz erstaunt, solche Vermögen wirklich bei einigen Körpern zu finden.

Jetzt aber, wo ich annehme, irgend ein höchst mächtiger und, wenn ich so sagen darf, boshafter Lügengeist habe geflissentlich sich die Mühe gegeben, mich in Allem, so weit er konnte, zu täuschen, — wie darf ich jetzt noch behaupten, daß irgend eines und wäre es das geringste von allen eben aufgeführten Merkmalen der körperlichen Natur mir zukömmt? Ich sehe zu, denke, erwäge, finde nichts und ermüde bei der vergeblichen Wiederholung.

Und wie verhält es sich mit jenen Thätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb, wie z. B. sich ernähren oder gehen? Wenn schon mein körperliches Sein Einbildung ist, so sind auch diese Thätigkeiten bloße Einbildungen. Und das Empfinden? Auch dieses ist ja ohne Körper nicht möglich. Und im Traume meine ich, Vieles zu empfinden, was ich, wie die spätere Einsicht zeigt, nie empfunden habe. Endlich, wie steht es mit dem Denken?

Hier finde ich: das Denken ist; das Denken allein kann von meinem Wesen nicht abgetrennt werden; ich bin, ich existire: dieser Satz ist gewiß.

Aber wie weit reicht diese Gewißheit? Sie reicht so weit als mein Denken. Es könnte sein, daß mit dem Denken auch mein Sein vollständig aufhört. Es könnte sein! Jetzt lasse ich nichts gelten, als was nothwendig wahr ist. Also ich bin streng genommen ein denkendes Wesen, d. h. Geist oder Seele oder Verstand oder Vernunft; lauter Worte, die ehedem für mich nur Worte von unbekannter Bedeutung waren. Ich bin ein wirkliches Wesen, wahrhaft existirend. Aber was für ein Wesen? Ich habe es gesagt: ein denkendes.

Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener

feine den Gliedern eingehauchte Luftstoff, nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dunst, nicht Hauch, nichts von alle dem, was ich mir eingebildeter Weise vorstelle. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind. Diese Annahme bleibt. Trotz derselben bin ich doch etwas.

Aber könnte es nicht etwa der Fall sein, daß alle diese Dinge, von denen ich annehme, sie sind nicht, weil sie mir nicht bekannt sind, daß sie in Wahrheit von meinem mir bekannten Wesen sich nicht unterscheiden? Ich weiß es nicht, ich bestreite es nicht, ich urtheile nur von dem, was ich weiß; ich weiß, daß ich existire, ich frage weiter, als was ich existire, was ich bin, der ich weiß, daß ich bin? Unmöglich offenbar kann die Kenntniß einer Existenz, die gewiß ist, von solchen Dingen abhängen, deren Existenz nicht gewiß ist, also auch nicht von solchen Dingen, die ich durch die Einbildung gestalte.

Dieses Wort: „ich gestalte" mahnt mich an meinen Irrthum, denn in der That, ich würde gestalten, wenn ich mir einbildete, dieses oder jenes zu sein. Einbilden heißt ja nichts anderes, als Form oder Bild eines körperlichen Wesens vorstellen. Nun weiß ich ja gewiß, daß ich bin, weiß, daß möglicherweise alle jene Bilder und überhaupt Alles, was körperlicher Natur ist, bloße Traumgestalten sind. Und wenn ich dies weiß und nun sage: „ich will durch die Einbildung versuchen, mein Wesen deutlicher zu erkennen", — ist das nicht ebenso ungereimt, als wenn ich sagen wollte: „ich bin zwar schon erwacht und sehe schon etwas, das wahrhaft ist, aber weil ich es noch nicht hell genug sehe, so will ich suchen wieder einzuschlafen, damit es mir im Traume wahrer und einleuchtender erscheine?

Und so erkenne ich, daß mir die Einbildungskraft gar nichts helfen kann zur Kenntniß meiner selbst, daß ich von allem eingebildeten Wesen meinen Geist mit der größten Sorgfalt abziehen muß, damit er seine Natur selbst so deutlich als möglich wahrnimmt.

Was also bin ich? Ein denkendes Wesen. Was ist das? Ein Wesen, welches zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, auch einbildet und empfindet.

In der That, das ist viel auf einmal, wenn Alles dieses zu meinem Wesen zählen soll. Warum sollte es nicht dazu zählen? Bin ich es denn nicht selbst, der ich ja fast Alles bezweifle, der ich doch etwas einsehe, der ich bejahe, daß dieses Eine wahrhaft ist, und verneine alles Andere, der ich mehr erkennen will, die Täuschung nicht will, der ich unfreiwillig mir dieses oder jenes einbilde, dieses und jenes als von den Sinnen herkommend wahrnehme?

Selbst zugegeben, daß ich immer schlafe; zugegeben, daß mein Schöpfer, so viel er vermag, mich fortwährend täuscht; doch sind alle jene Thätigkeiten ebenso wahr, als mein eigenes Sein, doch können sie von meinem Denken nicht unterschieden, von mir selbst nicht abgetrennt werden.

Denn daß ich bin, der ich zweifle, einsehe, will u. s. f., das ist so offenbar und handgreiflich, daß es durch nichts in der Welt einleuchtender dargethan werden kann. Ebenso bin ich, der ich mir dies oder jenes einbilde, und wenn auch, wie angenommen, von dem, was ich mir einbilde, in Wahrheit nichts existirt, so existirt doch in Wahrheit mein Einbilden und macht einen Theil meines Denkens. Ebenso bin ich doch, der ich empfinde oder vermöge der Sinne körperliche Dinge wahrnehme. Ich sehe Licht, höre Geräusch, fühle Wärme; das Alles ist falsch, denn ich schlafe. Aber daß ich zu sehen, zu hören, warm zu werden mir einbilde, das kann nicht falsch sein, und eben dieses Sehen, diese Vorstellung ist eigentlich, was man innre Empfindung nennt. Und dies ist genau genommen nichts Anderes, als denken.

Aus allen diesen Betrachtungen beginne ich mein Wesen um vieles besser zu erkennen. Aber immer noch hindert mich Eines. Es scheint nämlich, und ich selbst kann diesen Schein kaum los

werden, daß die körperlichen Wesen, deren Bilder wir denkend gestalten, und welche die Sinne selbst ausspähen, doch um vieles deutlicher erkannt werden, als jenes verborgene Wesen in mir, das unter keine Vorstellung fällt. Fürwahr eine seltsame Sache, daß die Dinge, von denen ich sehe, daß sie unsicher, unbekannt, meinem Wesen fremd sind, dennoch deutlicher erfaßt werden, als das Wahre, Bekannte, kurz als ich selbst im Stande bin, mich selbst zu begreifen!

Doch ich sehe, wie sich die Sache verhält. Mein Geist überläßt sich gern dem Irrthum, und es fällt ihm schwer, sich in den Grenzen der Wahrheit zu halten. Wohlan, es sei! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel schießen, um sie bald im richtigen Moment wieder kurz zu fassen und ihn dann um so leichter zu lenken.

Betrachten wir also jene Dinge, die, wie die Leute meinen, von allen die deutlichsten sind, nämlich die Körper, die wir betasten, sehen u. s. f.; zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn die allgemeinen Vorstellungen sind gewöhnlich sehr unklar, sondern einen bestimmten Körper im einzelnen Fall, z. B. hier dieses Wachs: ganz vor Kurzem ist es aus der Honigscheibe gewonnen worden, noch hat es den Honiggeschmack nicht ganz verloren, noch enthält es etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt worden, seine Farbe, Form, Größe liegen am Tage, es ist hart, kalt, läßt sich leicht anfassen, und mit dem Knöchel geschlagen, giebt es einen Ton von sich; kurz es hat alle Eigenschaften, die ein Körper braucht, um so deutlich als möglich erkannt zu werden. Aber siehe da! Während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, es verliert den Rest des Geschmacks, der Geruch verduftet, die Farbe ändert sich, die Form verschwindet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird heiß, läßt sich kaum anfassen, giebt geschlagen keinen Ton mehr von sich. Bleibt es noch eben dasselbe Wachs? Offenbar bleibt es dasselbe, kein Mensch zweifelt daran; keiner nimmt die Sache anders. Was also war es denn in dem

Wachse, das so deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geschmack, Geruch, Gesicht, Gefühl, Gehör fiel, hat sich verändert; das Wachs ist geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs selbst keineswegs eins war mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, sondern daß es ein Körper ist, der mir kurz vorher auf diese, jetzt auf eine andere Art erscheint. Was ist nun streng genommen das, was ich so vorstelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; sehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches! Was aber ist dieses Biegsame, Veränderliche? Ich stelle mir vor, daß dieses Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieser in die dreieckige umgewandelt werden kann. Ist es dieß? Offenbar nicht. Denn ich sehe wohl, daß solche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann diese endlose Reihe mit keiner Vorstellung durchlaufen, also kann ich diesen Begriff mit meiner Vorstellung nicht vollziehen.

Was ist dieses Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausdehnung selbst mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüssig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Also würde ich von der Natur des Wachses unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es auch vermöge seiner Ausdehnung eine so große Mannigfaltigkeit zuläßt, daß ich mit der Fassungskraft meiner Vorstellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieses Wachs hier ist, das kann ich nicht vorstellen, sondern bloß denken. Ich sage: dieses Wachs hier, denn daß es sich mit dem Wachs im Allgemeinen so verhält, ist klarer als im einzelnen Fall.

Was aber ist dieses Wachs hier, als Object bloß des Denkens? Offenbar dasselbe, das ich sehe, fühle, vorstelle, kurz dasselbe, das ich gleich zuerst als vorhanden annahm, aber, was wohl zu bemerken ist, die Wahrnehmung desselben ist nicht das Sehen, Fühlen, Vorstellen und war es nie, obwohl es früher so schien, sondern bloß die geistige Einsicht, die entweder, wie vorher, unvollkommen und unklar, oder, wie jetzt, klar und deutlich sein kann, je nachdem ich weniger oder mehr auf seine wahren Bestandtheile achte.

Dabei verwundere ich mich wahrhaft, wie leicht doch mein Geist sich dem Irrthum zuneigt. Denn obwohl ich dies im Stillen und ohne zu reden bedenke, so bleibe ich doch gleich in den Worten stecken und werde vom Sprachgebrauche beirrt. Wir pflegen nämlich zu sagen: wir sehen das Wachs, wenn es vorhanden ist, und sagen nicht: wir urtheilen aus der Farbe oder der Figur, daß es vorhanden sei. Und so hätte ich gleich geschlossen, daß wir das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht lediglich durch die Einsicht des Geistes erkennen. Da sehe ich wie von ungefähr aus dem Fenster Menschen auf der Straße vorübergehen, und wie es nun die Gewohnheit mit sich bringt, so sage ich auch von den Menschen, wie vom Wachs: ich sehe sie. Was aber sehe ich denn außer die Hüte und Kleider, unter denen auch Puppen stecken könnten? Daß es Menschen sind, urtheile ich. Und so fasse ich, was ich mit meinen Augen zu sehen wähne, lediglich durch die Urtheilskraft meines Geistes.

Indessen ich schäme mich fast, der ich doch weiser sein will als der Haufen, daß mich die Redeweisen, welche vom Haufen herrühren, bedenklich gemacht haben. Fahren wir also in unserem Wege fort und sehen wir zu, ob ich die Natur des Wachses vollkommener und deutlicher begriff, wie ich es zuerst betrachtet und gemeint habe, dasselbe durch den äußeren Sinn oder den sogenannten gemeinen Menschenverstand, d. i. das vorstellende Vermögen, zu

erkennen oder besser jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt untersucht habe, sowohl was es ist, als wie es erkannt wird. Die Entscheidung der Frage hat nicht den mindesten Zweifel. Was war denn in der ersten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte nicht ebenso gut, sollte man meinen, von jedem Thier wahrgenommen werden können? Aber wenn ich das Wachs von seinen äußeren Formen unterscheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleichsam in seinem nackten Wesen betrachte, so ist zwar in meinem Urtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das Ding in seiner Wahrheit ohne den menschlichen Geist nicht begreifen.

Was soll ich von diesem Geiste oder von mir selbst urtheilen, denn ich lasse in mir nichts anderes gelten als Geist. Ich, der ich dieses Wachs hier so deutlich zu erkennen meine, ich sollte nicht mich selbst nicht blos bei weitem wahrer und gewisser, sondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urtheile, das Wachs existirt, weil ich es sehe, so erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls existire, weil ich es sehe. Es ist möglich, daß was ich sehe gar nicht Wachs ist. Es ist möglich, daß ich nicht einmal Augen habe, mit denen sich sehen läßt. Aber schlechterdings nothwendig ist, wenn ich sehe, oder (was mir dasselbe bedeutet) zu sehen denke, daß ich, der ich es denke, bin. Ebenso wenn ich urtheile, das Wachs existirt, weil ich es berühre, folgt dasselbe als vorher, nämlich daß ich existire. Und genau dasselbe folgt, wenn ich aus meinem Vorstellen oder aus sonst einer anderen Ursache schließe. Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben dasselbe gilt von allen übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erschien die Vorstellung des Wachses deutlicher, wenn sie sich nicht blos von Seiten eines Sinnes, wie des Gesichts oder des Gefühls, sondern von vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher also muß ich mich selbst erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachses oder irgend eines anderen Körpers keine Vorstellungsarten helfen können, ohne

daß sie alle zugleich die Natur meines Geistes noch schlagender beweisen? Und außerdem ist im Geiste selbst so Vieles, woraus die Kenntniß desselben deutlicher gemacht werden kann, daß alle jene aus dem Körper geschöpften Beweisgründe kaum noch der Rede werth sind.

So bin ich denn endlich im Laufe meiner Betrachtung dahin gekommen, wo ich sein wollte. Es ist mir jetzt klar, daß auch die Körper selbst nicht eigentlich von den Sinnen, auch nicht von der Einbildungskraft, sondern bloß vom Denken wahrgenommen werden; daß ich sie wahrnehme, nicht weil ich sie betaste oder sehe, sondern weil ich sie denke. Also erkenne ich, daß nichts leichter, nichts einleuchtender von mir wahrgenommen werden kann, als mein Geist. Aber die Gewohnheit einer eingewurzelten Vorstellungsweise läßt sich so leicht nicht ablegen. Darum will ich an diesem Punkte Halt machen und meine Betrachtung eine Weile wirken lassen, um diese neue Erkenntniß meinem Gedächtniß tiefer einzuprägen.

Dritte Betrachtung.

Das Dasein Gottes.

Nun wohl! Ich will mir die Augen schließen, die Ohren verstopfen, alle Sinne fernhalten, sogar die Bilder der körperlichen Dinge aus meinem Denken vertilgen oder, da dies kaum möglich ist, sie wenigstens als leer und trügerisch für nichts achten; ich will nur mit mir selbst verkehren, tiefer in mich selbst hineinblicken und auf diesem Wege versuchen, mir selbst allmälig bekannter und vertrauter zu werden.

Ich bin ein Wesen, welches denkt, d. h. zweifelt, bejaht, verneint, Weniges einsieht, Vieles nicht weiß, will, nicht will, auch vorstellt und empfindet. Denn, wie ich schon oben bemerkt habe, es könnte sein, daß was ich empfinde oder vorstelle vielleicht außer mir gar nicht ist. Wie dem auch sei, so bin ich doch vollkommen gewiß, daß diese Denkweisen, die ich Sinne oder Vorstellungen nenne, sofern sie eben nur Denkweisen sind, wirklich in mir stattfinden.

Mit diesen paar Worten habe ich Alles aufgezählt, das ich weiß, Alles wenigstens, von dem ich bis jetzt weiß, daß ich es weiß.

Nun will ich mich noch sorgfältiger umsehen, ob ich vielleicht noch Anderes in mir finde, worauf ich bis jetzt keine Rücksicht genommen.

Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin. Also weiß ich wohl auch, was dazu erforderlich ist, um irgend einer Sache gewiß zu sein? In dieser ersten Erkenntniß ist nichts weiter enthalten, als eine klare und deutliche Vorstellung dessen, was ich bejahe. Wenn nun eine solche Vorstellung in irgend einem Falle falsch sein könnte, so würde sie offenbar nicht hinreichen, um mir in diesem Falle die Wahrheit gewiß zu machen. Also ist es klar, daß ich Folgendes als allgemeine Regel festsetzen darf: was ich ganz klar und deutlich einsehe, das ist wahr.

Ich habe ja aber früher Vieles als ganz sichere und offenbare Wahrheit gelten lassen, das ich später als unsicher befunden habe. Was waren denn das für Dinge? Nun Erde, Himmel, Gestirne, und was ich noch weiter mit den Sinnen ergriff. Was aber erkannte ich von diesen Dingen deutlich? Daß die Vorstellungen oder Gedanken derselben meinem Geiste vorschwebten. Nun! ich leugne auch jetzt nicht, daß diese Vorstellungen in mir stattfinden. Aber es war noch etwas Anderes, das ich bejahte und aus Glaubensgewohnheit deutlich wahrzunehmen meinte, in der That aber nicht wahrnahm, nämlich, daß es Dinge außer mir gäbe, von denen jene Vorstellungen herrührten, und denen die letzteren ganz ähnlich wären. Und dieß war der Punkt, in dem ich entweder irrte oder, wenn ich recht hatte, **doch nicht wissen konnte, daß ich Recht hatte.**

Wie aber verhält es sich mit den arithmetischen oder geometrischen Objecten? Wenn ich einen ganz einfachen und leichten Satz betrachte, wie z. B. der Satz $2 + 3 = 5$ und andere der Art, so sehe ich dieselben doch klar genug ein, um sagen zu dürfen: sie sind wahr. Ich habe aber auch später diese Sätze nur deßhalb in Frage gestellt, weil mir der Gedanke kam, ein Gott habe vielleicht mich von Natur so geschaffen, daß ich auch in den handgreiflichsten Dingen mich täuschen sollte.

So oft diese vorgefaßte Meinung von der göttlichen Allmacht mir aufstößt, muß ich allerdings bekennen, daß es diesem Gotte leicht ist, den Irrthum über mich zu verhängen, auch in solchen Dingen, die ich mit den Augen des Geistes auf das deutlichste anzuschauen meine. So oft ich mich dagegen zu den Dingen selbst hinwende, die ich deutlich wahrzunehmen meine, so werde ich von dieser Vorstellung ganz hingenommen, und unwillkürlich muß ich ausrufen: „täusche mich, wer kann! Eines kann er doch nie zu Stande bringen, daß ich nichts bin, so lange ich denke, daß ich etwas bin, oder daß es irgendwann wahr ist, ich sei nie dagewesen, da es doch in diesem Augenblick wahr ist, daß ich da bin; oder auch, daß 2 und 3 zusammen mehr oder weniger als 5 sind, und dem ähnliches, worin ich ja gleich den handgreiflichen Widerspruch erkenne.

Nun habe ich wahrlich gar keinen Grund, der mich zu der Meinung veranlassen könnte, irgend welcher Gott spiele den Lügengeist; ja noch weiß ich nicht einmal, ob es überhaupt einen Gott giebt. Darum ist der so begründete Zweifel wirklich sehr fein und so zu sagen metaphysisch.

Um aber auch diesen Zweifel aufzuheben, so muß ich doch gleich bei der ersten Gelegenheit untersuchen, ob ein Gott ist, und wenn er ist, ob er ein Lügengeist sein kann? Denn so lange ich in dieser Sache im Ungewissen bin, kann ich, wie es scheint, in keiner anderen Sache zur Gewißheit kommen.

Doch zunächst fordert der geordnete Gang der Untersuchung, daß ich meine Gedanken in gewisse Classen eintheile und untersuche, in was für einer Art von Gedanken Wahrheit oder Irrthum eigentlich besteht.

Eine Classe derselben sind gleichsam Bilder von Dingen, und diesen kommt eigentlich allein der Name Vorstellung (Idee) zu, wie z. B. wenn ich Mensch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott

vorstelle. Außerdem giebt es noch andere Gedanken, die andere Formen haben, wie z. B. die Vorstellungen: „ich will, ich fürchte mich, ich bejahe oder verneine u. s. f." Hier ergreife ich zwar immer auch ein Ding als das Subject jener inneren Thätigkeiten, aber ich denke noch etwas mehr als bloß die Idee des Dinges. Von diesen Vorstellungen werden die einen Willensäußerungen oder Gemüthserregungen, die anderen Urtheile genannt.

Was nun die Ideen betrifft, wenn ich sie bloß für sich betrachte und auf gar nichts anderes beziehe, so können sie eigentlich nicht falsch sein. Denn ob ich nun Ziege oder Chimäre vorstelle, es ist ebenso wahr, daß ich die eine als die andere vorstelle.

Ebenso kann auch im Willen oder in den Gemüthsbewegungen kein Irrthum vorkommen. Denn so verkehrt, ja so unmöglich immerhin sein mag, was ich wünsche, so ist doch deßhalb keineswegs unwahr, daß ich es wünsche. Mithin bleiben nur die Urtheile übrig als der einzige Schauplatz, auf dem man sich vor dem Irrthum in Acht nehmen muß. Hier nun ist der hauptsächliche und häufigste Irrthum, daß man urtheilt, die Vorstellungen in uns seien außer uns befindlichen Dingen ähnlich oder conform. Wenn ich die Ideen bloß als Denkweisen betrachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir nie irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Unter diesen Ideen sind, wie es scheint, die einen angeboren, die anderen von Außen gekommen, noch andere von mir selbst gemacht. Begriffe z. B. wie Ding, Wahrheit, Denken, kann ich nur aus meinem ursprünglichen Wesen geschöpft haben. Dagegen wenn ich Geräusch höre, Sonne sehe, Feuer fühle, so habe ich bis jetzt gemeint, daß diese Vorstellungen von gewissen außer mir befindlichen Dingen herrühren. Endlich Vorstellungen, wie Sirenen, Hippogryphen und was dergleichen mehr ist, habe ich selbst zusammengesetzt und gebildet.

Ich kann auch meinen, daß die Ideen sämmtlich von Außen kommen oder sämmtlich angeboren oder sämmtlich gemacht sind, denn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Ursprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorstellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt ansehe? Welcher Grund mich bewegt, sie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur selbst, wie es scheint, hat mich dazu angewiesen. Außerdem erfahre ich, daß diese Vorstellungen nicht von meinem Willen und also nicht von mir selbst abhängen, denn oft kommen sie mir sogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß diese Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Wesen, das von mir ganz verschieden ist, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, und nichts ist leichter, als zu meinen, daß jenes Wesen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen lasse. Nun will ich sehen, ob diese Gründe probehaltig sind.

Wenn ich hier sage: „ich bin von Natur dazu angewiesen", so meine ich nur, daß ein gewisser unwillkürlicher N a t u r t r i e b mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erscheint. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft sein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich so als jenem natürlichen Lichte Glauben schenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieses bezeugt zu widerlegen.

Was aber die N a t u r t r i e b e betrifft, so weiß ich schon lange, daß sie mich, als es sich darum handelte, das Beste zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich sehe nicht ein, warum ich diesen Trieben in irgend einer anderen Sache besseres Vertrauen schenken soll.

Wenn also auch jene Ideen von meinem Willen gar nicht abhängen, so ist deßhalb noch lange nicht ausgemacht, daß sie nothwendig von Dingen außer mir herrühren. Wie nämlich jene Triebe, von denen ich eben sprach, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden zu sein scheinen, so kann es ja vielleicht ein noch unbekanntes Vermögen in mir geben, das jene Ideen hervorbringt, wie es sich auch bis jetzt immer gezeigt hat, daß sie, während ich schlafe, ohne alle Beihülfe äußerer Dinge sich in mir gestalten.

Endlich, selbst wenn sie von äußeren Dingen herrührten, so folgt ja daraus noch nicht, daß sie jenen Dingen ähnlich sein müssen, im Gegentheil in vielen Fällen meine ich, einen großen Unterschied angetroffen zu haben. So z. B. finde ich in mir zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne, die eine ist sinnlicher Natur und gehört ganz besonders zu den vermeintlich von Außen gekommenen Ideen, — durch diese Vorstellung erscheint mir die Sonne sehr klein, — die andere ist aus der Astronomie entlehnt, d. h. entweder aus gewissen angebornen Begriffen erschlossen oder auf irgend eine andere Weise von mir gebildet, — durch diese Vorstellung zeigt sich die Sonne als um ein gut Theil größer als die Erde. Beide Vorstellungen können der außer mir befindlichen Sonne nicht ähnlich sein, am unähnlichsten aber offenbar die erste, die, wie es schien, unmittelbar von der Sonne selbst herkam.

Dies Alles beweist zur Genüge, daß ich bisher nicht aus einem wohlbegründeten Urtheil, sondern lediglich aus blindem Triebe an gewisse von mir verschiedene Dinge geglaubt habe, die ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Sinnesorgane oder sonst wie in mich eingehen ließen. Indessen giebt es noch einen anderen Weg, um zu prüfen, ob von den Dingen, deren Vorstellungen in mir sind, welche außer mir existiren. Sofern nämlich jene Ideen bloß gewisse Denkweisen sind, finde ich unter ihnen keine Ungleichheit und

sie scheinen sämmtlich auf dieselbe Art aus mir hervorzugehen. Sofern aber die eine dieses Ding, die andere jenes vorstellt, sind sie offenbar unter einander sehr verschieden. Offenbar sind jene Ideen, welche mir selbständige Wesen (Substanzen) vorstellen, von größerem Werth und enthalten sozusagen mehr vorgestellte Realität in sich, als solche, die nur Daseinsweisen oder zufällige Beschaffenheiten vorstellen. Und wiederum enthält die Idee, durch welche ich ein höchstes göttliches Wesen als ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und als den Schöpfer aller Dinge außer mir denke, offenbar mehr vorgestellte Realität in sich, als die Idee, durch welche endliche Substanzen vorgestellt werden. Nun zeigt die natürliche Vernunft ganz einleuchtend, daß in der hervorbringenden Gesammtursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein müsse, als in deren Wirkung. Denn woher anders kann denn die Wirkung ihren realen Inhalt nehmen als von der Ursache? Und wie soll die Ursache ihr diese Realität geben, wenn sie nicht selbst diese Realität hat?

Hieraus aber folgt, daß nie Etwas aus Nichts werden kann, und ebensowenig das Vollkommene (d. h. was mehr Realität in sich enthält) aus dem weniger Vollkommenen. Und diese augenscheinliche Wahrheit gilt nicht blos von solchen Wirkungen, deren Realität thatsächlich oder förmlich existirt, sondern auch von den Ideen, in denen die objective Realität nur vorgestellt wird. So kann z. B. ein Stein, der vorher nicht vorhanden war, nur dann entstehen, wenn er von etwas hervorgebracht wird, das entweder ebensoviel oder mehr in sich enthält, als im Stein gesetzt wird. So kann etwas, das vorher nicht warm war, erwärmt werden nur von einem Wesen, das in Rücksicht auf seine Realität mindestens ebenso vollkommen ist als die Wärme, und so in allen übrigen Fällen. Aber auch die Idee der Wärme oder des Steins kann in mir nur bewirkt sein durch eine Ursache, die zum wenigsten genau ebensoviel Realität enthält, als welche ich in der Wärme

oder im Stein begreife. Denn obgleich jene Ursache von ihrer thatsächlichen oder förmlichen Realität nichts in meine Vorstellung gleichsam ergießt, so darf sie doch deßhalb nicht für weniger real gelten, sondern die Natur der Vorstellung ist so beschaffen, daß sie keinen anderen Gehalt aus sich hervorbringen kann, als welchen sie von meinem Denken entlehnt, sie ist ja nur eine Weise des Denkens.

Diese Idee enthält eine solche vorgestellte Realität, sie enthält keine andere: also muß sie offenbar dieselbe von einer Ursache haben, die zum wenigsten ebensoviel wirkliche Realität enthält, als jene selbst vorgestellte. Setzen wir nämlich den Fall, daß in der Idee sich etwas findet, das in der Ursache nicht war, so hat sie ja dieses etwas von Nichts. Mag nun aber auch jene Daseinsweise, wodurch ein Ding im Verstande durch dessen Idee vorgestellt wird, noch so unvollkommen sein, so ist dieselbe doch fürwahr nicht gleich Nichts, und kann daher auch nicht von Nichts herrühren.

Auch darf ich nicht meinen: wenn die Realität, die ich in meinen Ideen betrachte, nur vorgestellt ist, so brauche eben diese Realität auch in den Ursachen jener Ideen nicht wirklich zu sein, sondern es reiche hin, wenn sie hier auch nur auf vorgestellte Weise vorhanden sei. Den Ideen entspricht ihrer Natur nach die objective (vorgestellte) Daseinsweise; ebenso entspricht den Ursachen der Ideen ihrer Natur nach die wirkliche Daseinsweise, wenigstens den ersten und hauptsächlichen Ursachen. Und wenn auch etwa eine Idee aus einer anderen entstehen kann, so giebt es doch hier keine Reihe ins Endlose, sondern am Ende muß man zu einer ersten Idee gelangen, deren Ursache gleichsam das Original ist, das alle Realität wirklich enthält, die in der Idee nur in Weise der Vorstellung sich findet. So sehe ich im Lichte der natürlichen Vernunft, daß in mir die Ideen wie eine Art von Bilder sind, die von der Vollkommenheit ihrer Urbilder zwar abweichen,

aber niemals etwas Größeres und Vollkommneres enthalten können *).

---

*) Die Ausdrücke, welche Descartes hier braucht zur festen Bezeichnung seiner Grundbegriffe, sind aus der scholastisch-aristotelischen Schulsprache entlehnt. Ich will diese Formeln erklären, damit die Uebersetzung nichts Undeutliches behält. Das Wirkliche ist entweder Ding oder Beschaffenheit des Dinges. Das Ding als Träger der Beschaffenheiten heißt substantia. Die Beschaffenheit ist ein so oder anders beschaffenes Dasein, also eine Weise des Daseins. Als solche heißt sie modus, auch modus essendi. Die Beschaffenheit ist etwas, das dem Dinge zukömmt. Als solches heißt sie accidens. Mithin besteht das Wirkliche oder die Realität in Substanzen und Accidenzen (modi). Offenbar enthalten die Substanzen mehr Realität als die Modi. Nun ist die Realität entweder bloß vorgestellt oder zugleich etwas Thatsächliches außer der Vorstellung. Das thatsächliche Dasein ist nach Aristoteles das sich verwirklichende, d. h. thätige (energische) Sein. Wirken ist aber bei Aristoteles so viel als gestalten, formen, die Form hervorbringen. Was vorgestellt wird, ist Object. Was thatsächlich existirt, ist thätig, in seiner Form ausgeprägt, also förmlich. Daher nennt Descartes die vorgestellte Realität realitas objectiva, die thatsächliche realitas actualis sive formalis (auch bloß formalis). Die Worte „objectiv“ und „formal“ werden also in einem anderen Sinne gebraucht, als gewöhnlich heutzutage. Uns bedeutet gewöhnlich objectiv was außer der Vorstellung ist. Doch ist es klar, daß erst die Vorstellung etwas objectiv macht. Insofern ist Descartes' Ausdrucksweise richtiger und genauer. Die Vorstellung einer Substanz enthält daher mehr objective Realität als die eines Accidens. Die Beschaffenheit oder Daseinsweise als vorgestellte = modus essendi objectivus, als thatsächliche = modus essendi formalis. Das wirklich (thatsächliche) Dasein ist das förmliche. Die Ursache desselben offenbar die erzeugende Formthätigkeit = causa formalis. Diese Formthätigkeit kann nur diese Form verwirklichen, d. h. dieses Dasein erzeugen. Mehr als in der Wirkung, ist in dieser Ursache nicht enthalten. Daher causa formalis diejenige Ursache, welche denselben Inhalt dem Vermögen nach enthält, der in der Wirkung förmlich gesetzt wird. Enthält dagegen die Ursache mehr Realität als die Wirkung, so überragt sie die letztere und heißt daher causa eminens. Weniger Realität kann sie in keinem Fall haben. Also ist jede

Und je länger und sorgfältiger ich Alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich, daß es wahr ist. Aber was läßt sich nun daraus schließen?

Wenn in einer von meinen Ideen eine Realität vorgestellt ist, so groß, daß ich gewiß bin, in mir könne diese Realität weder „formaliter" noch „eminenter" enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee sein, so folgt hieraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen, das jene Ideen verursacht, existire. Wenn aber eine solche Idee in mir sich nicht findet, so giebt es keinen Grund, der mir die Existenz eines von mir verschiedenen Wesens beweisen könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu diesem Augenblick nichts Anderes finden können.

Nun ist unter meinen Ideen außer der, die mir mein eigenes Sein darthut, und die an dieser Stelle nicht in Frage kömmt, eine andere, die Gott, — eine zweite Classe, die körperliche und seelenlose Wesen, eine dritte, die Engel, eine vierte die Thiere, und zuletzt solche, die andere Menschen meines Gleichen vorstellen.

Was die Ideen von anderen Menschen, Thieren und Engeln betrifft, so sehe ich leicht, daß sie aus den Ideen sich bilden lassen, die ich von mir selbst, von den Körpern und von Gott habe, auch wenn außer mir weder Menschen noch Thiere noch Engel in der Welt wären.

Was aber die Ideen der Körper betrifft, so hätten sie recht wohl wegen ihrer Realität aus mir selbst hervorgehen können. Denn wenn ich diesen Ideen auf den Grund sehe und sie einzeln untersuche, so wie ich es gestern mit der Idee des Wachses gehalten

---

Ursache entweder formalis oder eminens. In jeder Ursache ist die Wirkung dem Vermögen nach enthalten. In der causa formalis ist sie „formaliter", in der c. eminens „eminenter" enthalten.

habe, so bemerke ich, daß sich nur sehr wenig findet, was ich in ihnen klar und deutlich wahrnehme, nämlich die Größe oder die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, die aus der Begrenzung der Ausdehnung hervorgeht, die Lage, welche die verschiedenen Gestalten gegen einander einnehmen, und die Bewegung oder die Ortsveränderung; dazu füge ich noch Substanz, Dauer und Zahl; alles Uebrige aber, wie Licht und Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und Kälte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten denke ich nur sehr unklar und dunkel, so daß ich nicht einmal weiß, ob sie wahr oder falsch sind, d. h. ob die Ideen, die ich davon habe, Ideen von Dingen oder Nichtdingen sind. Denn obgleich, wie ich kurz vorher bemerkt habe, die eigentlich so genannte und förmliche Täuschung nur in Urtheilen stattfinden kann, so giebt es doch auch in den Ideen eine Art materieller Täuschung, wenn sie nämlich ein Nichtding als Ding vorstellen. So sind z. B. die Ideen, die ich von Wärme und Kälte habe, so wenig klar und deutlich, daß ich von ihnen nicht erfahren kann, ob die Kälte nur die Abwesenheit der Wärme oder die Wärme Abwesenheit der Kälte ist, ob beide reale Beschaffenheiten sind, oder keine von beiden. Alle Ideen müssen Etwas vorstellen. Ist es also wahr, daß die Kälte bloß die Abwesenheit der Wärme ist, so heißt die Idee, die mir die Kälte als etwas Reales und Positives vorstellt, mit Recht falsch, und so in den übrigen Fällen.

Mithin ist es gar nicht nöthig, daß ich diesen Ideen einen von mir verschiedenen Urheber zuschreibe. Sind sie nämlich falsch, d. h. stellen sie keine Dinge vor, so ist es klar, daß auch ihre Ursache nichtig ist, d. h. daß sie nur aus dem Mangel und der Unvollkommenheit meiner Natur hervorgehen. Sind sie aber wahr, so bieten sie doch so wenig Realität dar, daß ich diese Realität kaum von dem Nichtdinge unterscheiden kann. Also sehe ich nicht, warum ich nicht hätte ihre Ursache sein können. Was aber in

den Ideen der Körper klar und deutlich ist, davon läßt sich Einiges aus der Idee meines eigenen Wesens entlehnen, wie z. B. Substanz, Dauer, Zahl und anderes der Art. Der Stein ist eine Substanz oder ein Ding, das im Stande ist, selbständig zu existiren. Ich bin ebenfalls eine Substanz. Nun bin ich freilich ein denkendes und nicht ausgedehntes, der Stein dagegen ein ausgedehntes und nicht denkendes Wesen; mithin ist zwischen beiden Begriffen die größte Verschiedenheit, aber in dem Begriff Substanz stimmen sie doch überein. Wenn ich mir denke, daß ich jetzt bin und auch vorher schon eine Zeitlang war, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, so gewinne ich ja die Ideen Dauer und Zahl, die sich nun auf andere Dinge übertragen lassen. Alles Uebrige aber, das als Bedingung zu den Ideen der Körper gehört, wie Ausdehnung, Figur, Ort, Bewegung, das alles ist zwar in mir als einem blos denkenden Wesen nicht förmlich enthalten, aber alle diese Dinge sind ja nur gewisse Daseinsweisen einer Substanz, ich aber bin Substanz selbst: warum also sollte in mir nicht sogar mehr Realität enthalten sein, als in jenen?

Demnach bleibt allein die Idee Gottes übrig als die einzige, die in Erwägung kommt: ob sie etwas enthält, das aus meinem Wesen nicht hat hervorgehen können?

Unter dem Namen Gottes begreife ich ein selbständiges Wesen, unendlich, unabhängig, allwissend, allmächtig, von dem ich und überhaupt Alles, das existirt, geschaffen ist. Dieser Begriff ist ein solcher, daß, je genauer ich ihn ins Auge fasse, ich um so deutlicher sehe, er habe von mir allein nicht können hervorgebracht werden.

Und so erhellt aus dem oben Gesagten: Gott existirt nothwendig. Obgleich nämlich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich ja selbst Substanz bin, so würde doch, da ich ein endliches Wesen bin, die Idee einer unendlichen Substanz nur aus einer in Wirklichkeit unendlichen Substanz hervorgehen können.

Auch darf ich nicht meinen, daß ich das Unendliche nicht durch eine positive Idee, sondern bloß durch Verneinung des Endlichen wahrnehme, wie etwa Ruhe und Dunkel durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts. Im Gegentheil, ich begreife ja ganz deutlich, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in der endlichen, und daß mithin der Begriff des Unendlichen in mir eigentlich dem Begriff des Endlichen vorhergeht und zu Grunde liegt, d. h. daß der Begriff Gottes ursprünglicher ist als der Begriff meines eigenen Selbsts. Denn wie sollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne?

Auch wende man nicht ein, daß diese Idee Gottes vielleicht materiell falsch sei und deßhalb völlig grundlos sein könne, wie ich es kurz vorher von den Ideen der Wärme und Kälte und ähnlichen bemerkt habe. Hier verhält es sich gerade entgegengesetzt. Die Idee Gottes ist vollkommen klar und deutlich und enthält mehr vorgestellte Realität, als irgend eine andere. Keine mithin ist an und für sich wahrer; bei keiner ist man weniger der Gefahr ausgesetzt, sich zu täuschen.

Also es ist, sage ich, diese Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens ganz wahr.

Selbst wenn man sich etwa einbilden könnte, ein solches Wesen existire nicht, so kann man sich doch nicht einbilden, daß die Idee desselben ohne realen Inhalt sei, wie etwa nach unserer obigen Erklärung die Idee der Kälte. Die Idee Gottes ist ganz klar und deutlich. Denn in ihr ist Alles enthalten, dessen Realität, Wahrheit, Vollkommenheit ich klar und deutlich wahrnehme.

Und der Begriff des Unendlichen wird dadurch nicht gehindert, daß etwa in Gott noch zahllose andere Wesen sind, die ich nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu ahnen im Stande bin, denn

es liegt in der Natur des Unendlichen, daß es von mir, der ich endlich bin, nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann. Es ist genug, daß ich eben diese Einsicht habe, und so urtheile: Alles, was ich klar erkenne, Alles, von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit in sich trägt, und vielleicht noch zahllose andere Wesen, von denen ich nichts weiß, sind in Gott entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten. Diese Einsicht genügt, damit die Idee, die ich von Gott habe, unter allen Ideen die in mir sind, die wahrste, klarste, deutlichste sei.

Aber vielleicht bin ich weit Mehr, als ich selbst weiß; vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, gewissermaßen dem Vermögen nach in mir enthalten, auch wenn sie sich noch nicht zeigen und noch nicht zur Thätigkeit gelangt sind; ich erfahre ja, daß sich meine Erkenntniß allmälig vermehrt, ich sehe nicht, warum sie sich nicht ins Unendliche vermehren sollte, und wenn sie nun so wächst, warum ich kraft derselben nicht alle übrige Vollkommenheiten Gottes erreichen könnte; endlich warum das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht hinreichen sollte, um die Idee derselben hervorzubringen?

Vielmehr verhält sich in allen Punkten die Sache ganz anders. Gesetzt zunächst, es sei wahr, daß meine Erkenntniß immer mehr zunimmt, daß vieles in mir dem Vermögen nach ist, das noch nicht thätig geworden, so läßt sich doch davon nichts auf die Idee Gottes beziehen. In dieser Idee ist nämlich gar nichts blos potentiell. Ist ja doch die wachsende Vollkommenheit selbst das sicherste Zeichen der vorhandenen Unvollkommenheit!

Weiter aber, selbst wenn meine Erkenntniß immer mehr und mehr zunimmt, so ist doch ganz unbegreiflich, wie sie deßhalb jemals wahrhaft unendlich werden soll; sie kann ja niemals zu einem Punkte gelangen, wo sie nicht mehr fähig wäre, zu wachsen. Von Gott aber urtheile ich, er sei wahrhaft unendlich, so daß seiner Vollkommenheit sich nichts hinzufügen läßt. Endlich sehe ich ein,

daß der objective Inhalt der Idee nicht von etwas Potentiellem erzeugt sein kann, — denn dieses ist genau zu reden nichts —, sondern nur von etwas Thätigem und Wirklichem.

Alle diese Begriffe, wenn ich genau auf sie achte, sind im Lichte der natürlichen Vernunft mit Händen zu greifen. Wenn ich weniger genau achtgebe und die Bilder der sinnlichen Dinge den Scharfblick des Geistes verdunkeln, dann vergesse ich leicht, warum die Idee eines vollkommneren Wesens, als ich, nothwendig von einem Wesen herrühren muß, das in Wahrheit vollkommner ist. Deßhalb will ich noch die Frage aufwerfen, ob ich wohl im Besitze jener Idee sein könnte, wenn kein solches Wesen existirte?

Woher dann wäre ich? Etwa von mir selbst oder meinen Eltern oder von irgend welchen anderen Wesen, die unvollkommner sind als Gott. Denn ein vollkommneres oder eben so vollkommnes Wesen, als er, kann weder gedacht noch gedichtet werden.

Wäre ich aus mir selbst, so würde ich keinen Zweifel, keinen Wunsch, keinen Mangel haben, denn ich würde alle Vollkommenheiten, die ich irgendwie vorstelle, mir gegeben haben, und ich würde also selbst Gott sein. Denn ich kann doch nicht glauben, daß etwa schwieriger zu erwerben sei, was mir fehlt, als was ich bereits habe. Im Gegentheil! Es war offenbar weit schwieriger, daß ich, ein denkendes Wesen, aus dem Nichts hervorging, als daß ich die Erkenntniß einer Menge unbekannter Dinge erwerbe, da ja diese Erkenntniß nur Accidenzen des denkenden Wesens sind. Gewiß, wenn ich jene größere Sache, nämlich die denkende Existenz, von mir selbst empfangen hätte, so würde ich doch das, was leichter zu haben ist, mir nicht vorenthalten haben und ebensowenig die anderen Vollkommenheiten, die ich in der Idee Gottes erblicke, denn keine davon erscheint mir an sich unmöglich; wären aber einige unmöglich, so würden sie mir auch so scheinen. Denn ich

würde, da ich alles Uebrige von mir selbst empfangen, an diesem Punkte die Schranke meines Vermögens erfahren.

Gegen die Macht dieser Gründe kann jene Annahme nicht aufkommen, daß ich, wie ich jetzt bin, von jeher dagewesen sei, als ob nun selbstverständlich nach keinem Urheber meiner Existenz weiter zu fragen sei. Alle Lebenszeit läßt sich in zahllose Theile theilen, von denen die einzelnen von den übrigen in keiner Weise abhängen. Also daraus, daß ich kurz vorher war, folgt nicht, daß ich jetzt sein muß, es müßte mich denn irgend eine Ursache bis zu diesem Augenblick gleichsam wieder schaffen, d. h. erhalten. Wenn man sich überlegt, was Dauer ist, so leuchtet ein: um irgend ein Wesen in den einzelnen Momenten seiner Dauer zu erhalten, dazu gehört vollkommen dieselbe Kraft und Thätigkeit, als nöthig wäre, um es, wenn es noch nicht existirte, ganz von neuem zu schaffen. Mithin unterscheidet sich die Erhaltung nur durch die Art und Weise von der Schöpfung: das ist einer der Sätze, die aus Gründen der natürlichen Vernunft vollkommen einleuchten.

Und nun muß ich mich selbst fragen, ob ich wohl im Stande bin zu machen, daß ich, was ich jetzt bin, auch noch in der nächsten Zukunft sein werde. Ich bin nichts als ein denkendes Wesen; wenigstens reden wir jetzt blos von dieser Seite meines Selbsts, wonach ich ein denkendes Wesen bin. Mithin müßte ich, wenn eine solche Macht in mir wäre, mir derselben bewußt sein, aber ich weiß vielmehr, daß ich keine solche Macht habe. Und so erkenne ich auf das deutlichste, daß ich von einem anderen von mir verschiedenen Wesen abhänge

Indessen ist jenes Wesen vielleicht nicht Gott, und ich bin entweder von meinen Eltern oder von anderen geringeren Ursachen als Gott hervorgebracht. Aber, wie ich schon oben gesagt habe, es muß in der Ursache mindestens ebensoviel enthalten sein, als in der Wirkung. Nun bin ich ein denkendes Wesen und habe in mir

eine Idee Gottes als meines Urhebers. Deßhalb muß offenbar meine Ursache ebenfalls ein denkendes Wesen sein und ebenfalls eine Idee von allen Vollkommenheiten haben, die ich Gott zuschreibe. Nun kann in Betreff dieser Ursache weiter gefragt werden, ob sie aus sich oder aus einer anderen Ursache ist. Im ersten Fall ist sie, wie aus den früheren Erklärungen erhellt, selbst Gott. Denn hat sie die Macht durch sich zu existiren, so hat sie ohne Zweifel auch die Macht, alle Vollkommenheiten thatsächlich zu besitzen, deren Idee sie in sich trägt, d. h. alle, die ich in Gott begreife. Im zweiten Fall, wenn sie eine andere Ursache über sich hat, so fährt die Frage fort, ob diese aus sich selbst oder aus einer anderen existirt, bis sie dann endlich bei einer letzten Ursache anlangt, die gleich Gott sein wird. Denn es ist wohl klar, daß hier kein Proceß ins Endlose stattfinden könne, da ich ja hier nicht bloß von der Ursache, die mich einst hervorgebracht hat, rede, sondern vornehmlich von der, die mich in diesem Augenblicke erhält.

Auch darf man nicht meinen, daß zu meiner Entstehung mehrere Ursachen zusammen gewirkt und jede ihren Theil dazu beigetragen habe, daß ich von der einen die Idee dieser, von einer zweiten die Idee jener Vollkommenheit Gottes empfangen, und nun auf diese Weise zwar alle jene Vollkommenheiten sich irgendwo im Universum finden, aber nicht alle zugleich in einem Wesen, eben in Gott, verknüpft sind. Aber Einheit, Einfachheit, Untrennbarkeit alles dessen, was in Gott ist, gehört ja gerade zu den Hauptvollkommenheiten, die ich in ihm begreife. Und die Idee jener Einheit aller seiner Vollkommenheiten kann in mir doch wahrlich nicht von einer Ursache herrühren, die mir die Idee der einen, nicht aber die der anderen Vollkommenheiten gegeben hätte. Wenn ich nicht weiß, welches die göttlichen Vollkommenheiten sind, so kann ich auch nicht ihre Verbindung und Untrennbarkeit einsehen. Eine Ursache, die mir das erste nicht sagt, sagt mir auch nicht das zweite.

Was schließlich die Eltern betrifft, so mag Alles wahr sein, was ich je von ihnen geglaubt habe. Doch sind sie es fürwahr nicht, die mich erhalten, noch sind sie es, die mich, sofern ich ein denkendes Wesen bin, hervorgebracht haben, sie haben nur gewisse Anlagen in die Materie gesetzt, der nach meinem Dafürhalten ich d. h. mein Geist (etwas anders verstehe ich jetzt nicht unter meinem Wesen) inwohnt. Mithin können die Eltern an dieser Stelle gar nicht in Frage kommen. Sondern blos daraus, daß ich existire und daß ich die Idee eines vollkommensten Wesens d. h. Gottes habe, folgt ganz einleuchtend der Beweis, daß Gott auch existirt.

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf welche Weise ich jene Idee von Gott empfangen habe. Ich habe sie nicht aus den Sinnen geschöpft, sie ist mir nicht plötzlich gekommen, wie die Ideen der sinnlichen Dinge, wenn diese den äußeren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen, ich habe sie auch nicht erdichtet, denn ich kann ihr nichts abziehen und nichts hinzufügen. So bleibt nur übrig, daß sie mir angeboren ist, wie auch die Idee meiner selbst mir angeboren ist.

Und es ist fürwahr nicht zu verwundern, daß Gott, als er mich schuf, mir diese Idee eingegeben hat, damit sie wie das Zeichen des Künstlers seinem Werke eingeprägt sei. Dieses Zeichen braucht nichts von dem Werk selbst Verschiedenes zu sein, sondern daraus allein, daß Gott mich geschaffen hat, ist es mir sehr glaublich, daß ich nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gemacht bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Diese Ebenbildlichkeit bin ich. Also wird sie von mir durch ganz dasselbe Vermögen begriffen, wodurch ich mich selbst begreife. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, so sehe ich nicht bloß, daß ich ein unvollständiges, von Anderem abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach größerer Realität, und zwar ins Endlose nach Größerem oder Besserem trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß

jenes Wesen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgesammt, nicht blos dem Vermögen nach in Weise des endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise in sich enthält, also Gott ist. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich selbst, so wie ich bin, mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt.

Hieraus erhellt, daß dieser Gott nicht täuschen kann. Denn es versteht sich von selbst, daß Trug und Täuschung allemal von einem Mangel herrühren.

Aber ehe ich dies sorgfältiger prüfe und zugleich auf die anderen Wahrheiten, die sich hieraus ergeben, untersuchend eingehe, will ich erst eine Zeit lang in der Betrachtung Gottes verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen, und die Schönheit dieses unermeßlichen Lichts, soweit es der Blick meines von Helligkeit geblendeten Geistes vermag, anschauen, bewundern, anbeten. In der Betrachtung der göttlichen Majestät besteht nach dem Glauben unserer Religion lediglich die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. So gewährt nach unserer Erfahrung eben dieselbe Betrachtung, wenn sie auch viel unvollkommener ist, doch den größten Genuß, dessen wir in dem diesseitigen Leben fähig sind.

Vierte Betrachtung.

Wahrheit und Irrthum.

Ich habe mich in diesen Tagen so sehr daran gewöhnt, meinen Geist von den Sinnen abzulenken, und habe so sorgfältig beachtet, wie wenig wir von den körperlichen Dingen wahrhaft einsehen, wie wir bei weitem mehr vom menschlichen Geiste, noch weit mehr von Gott erkennen, daß ich schon ohne alles Hinderniß mein Denken von der Welt der Vorstellung abkehre und auf die blos intelligible und völlig immaterielle Welt hinrichte. Und ich habe fürwahr eine weit deutlichere Idee vom menschlichen Geiste, sofern derselbe ein denkendes Wesen ist, nicht ausgedehnt in Länge, Breite und Tiefe, ohne etwas vom Körper zu haben, als die Idee eines körperlichen Wesens. Und wenn ich darauf merke, daß ich zweifle oder ein mangelhaftes und abhängiges Wesen bin, so geht mir die Idee eines vollkommenen und unabhängigen Wesens, d. h. Gottes, so klar und deutlich auf, und aus der einen Thatsache, daß eine solche Idee in mir ist, oder daß ich im Besitz dieser Idee existire, schließe ich so handgreiflich, daß auch Gott existirt, und daß in jedem Augenblick meine ganze Existenz von ihm abhängt, — daß ich sicher bin, nichts könne einleuchtender, nichts gewisser von dem menschlichen Geist erkannt werden. Und hier meine ich, einen Weg zu entdecken, der mich von der Betrachtung des wahrhaften Gottes, in

dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Erkenntniß der übrigen Wesen herabführen könne.

Vor Allem anerkenne ich, daß Gott mich nie täuscht. Denn in Trug und Täuschung ist allemal etwas Unvollkommenes. Es mag sein, daß *täuschen können* als ein gewisses Kennzeichen von Schlauheit oder Macht angesehen wird; aber *täuschen wollen* ist ohne Zweifel ein Zeugniß von Bosheit oder Schwäche, und paßt also nicht auf Gott. Nun erfahre ich, daß ich ein Urtheilsvermögen besitze, welches ich offenbar wie alles Andere in mir von Gott empfangen habe, und wenn Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir diese Urtheilskraft nicht so gegeben, daß ich bei deren richtigem Gebrauche jemals irren könne.

Dies wäre nun ganz unbedenklich, wenn nicht daraus zu folgen schiene, daß *ich nun niemals irren könne*. Habe ich nämlich Alles in mir von Gott und hat Gott mir die Fähigkeit zu irren *nicht* gegeben, so sehe ich nicht, wie ich jemals in Irrthum gerathe. Und in der That, so lange ich ganz und gar nur an Gott denke, und mich völlig zu ihm hinwende, finde ich keinen Grund zu Täuschung oder Irrthum. Aber wenn ich dann wieder zu mir zurückkehre, finde ich mich doch zahllosen Irrthümern unterworfen. Und spähe ich nach deren Ursache, so merke ich, daß nicht bloß von Gott oder dem absolut vollkommenen Wesen die reale und positive Idee, sondern auch von dem Nichts oder von dem äußersten Gegentheil des absolut vollkommenen Wesens eine Art negativer Idee mir vorschwebt; ich merke, daß ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem absolut vollkommenen Sein und dessen äußerstem Gegentheil so beschaffen bin, daß ich als Geschöpf des höchsten Wesens nichts in mir habe, wodurch ich getäuscht oder zum Irrthum verleitet werde, aber sofern ich gewissermaßen auch an dem Nichts oder an dem Nichtseienden Theil habe, d. h. sofern ich nicht das absolute Wesen

selbst bin und eine Unzahl von Mängeln habe, finde ich, es sei kein Wunder, wenn ich irre.

Und so erkenne ich sicher, daß der Irrthum als solcher nichts Reales sei, das von Gott abhänge, sondern blos ein Mangel; daß zum Irrthum keineswegs ein Vermögen gehöre, das mir Gott in dieser Absicht ertheilt habe, sondern der Irrthum, wo er stattfinde, habe darin seinen Grund, daß jenes wahre Erkenntnißvermögen, welches ich von Gott habe, in mir nicht unendlich ist.

Indessen befriedigt diese Erklärung nicht ganz. Der Irrthum nämlich ist nicht bloß Verneinung, sondern Mangel (Privation) oder Entbehrung: er hat eine gewisse Einsicht nicht, die eigentlich in mir sein müßte. Bedenke ich nun das Wesen Gottes, so scheint es unmöglich, daß er ein Vermögen in mich gelegt habe, das nicht in seiner Art vollkommen ist, oder dem eine Vollkommenheit fehlt, die es haben müßte. Je kundiger der Künstler ist, um so vollkommener sind die Werke, die er schafft. Was also kann von dem höchsten Urheber aller Dinge geschaffen sein, das nicht in jeder Rücksicht vollendet wäre? Es ist nicht zweifelhaft, daß Gott mich so schaffen konnte, daß ich mich nie täusche. Es ist ebensowenig zweifelhaft, daß er stets das Beste will. Ist es nun besser, daß ich irre, als daß ich nicht irre?

Indem ich nun diese Sache etwas aufmerksamer erwäge, finde ich zuerst, daß ich mich nicht darüber wundern darf, wenn Manches von Gott geschieht, dessen Gründe ich nicht einsehe; daß ich an der Existenz Gottes nicht zweifeln darf, wenn ich so Manches erlebe, von dem ich nicht begreife, warum und wie Gott es gemacht hat. Ich weiß ja, daß mein Wesen schwach und beschränkt, Gottes Wesen dagegen unermeßlich, unbegreiflich, unendlich ist. Also weiß ich auch, daß Gott zahllose Dinge vermag, deren Ursachen ich nicht wissen kann. Schon aus diesem einzigen Grunde darf jenes ganze Geschlecht von Ursachen, das vom Zweckbegriff entlehnt wird, in der

Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen*).

Weiter finde ich, daß bei der Frage, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nie ein einzelnes Geschöpf abgesondert für sich, sondern stets das All der Dinge betrachtet werden müsse. Denn was vielleicht, wenn es allein dawäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene, ist als Theil des Ganzen betrachtet vielleicht sehr vollkommen**).

Seitdem ich mich entschlossen, an Allem zu zweifeln, habe ich bis jetzt nur so viel sicher erkannt, daß ich und Gott existiren. Doch seitdem ich die unermeßliche Macht Gottes erblickt, kann ich nicht mehr in Abrede stellen, daß er noch viele andere Wesen geschaffen hat oder wenigstens schaffen kann, so daß ich im All der Dinge nur den Werth eines Theils habe.

Wenn ich nun näher auf mich selbst eingehe und die Beschaffenheit meiner Irrthümer (die allein irgend einen Mangel in mir verrathen) untersuche, so sehe ich, daß diese Irrthümer von

---

*) Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffs in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nahe und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza. Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.

**) Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz. Enthält der vorhergehende Satz den Grundgedanken der spinozistischen Ethik, so enthält dieser den Grundgedanken der leibnitzischen Theodicee. Spinoza und Leibnitz sind aus Descartes hervorgegangen. Die Keime zu Beiden liegen in den obigen Sätzen der vierten Meditation dicht neben einander.

zwei zusammenwirkenden Ursachen abhängen: nämlich von dem Vermögen zu erkennen, das in mir ist, und von dem Vermögen zu wählen oder der Willkür: d. h. vom Verstande und zugleich vom Willen.

Denn durch den Verstand allein erkenne ich nur die Ideen, die den Stoff zum Urtheil darbieten, und wenn ich den Verstand genau in diesem engen Sinne nehme, so giebt es in ihm keinen eigentlich sogenannten Irrthum. Es mögen vielleicht zahllose Dinge existiren, von denen ich gar keine Idee habe; doch darf ich nicht eigentlich sagen, daß diese Ideen mir fehlen, sondern nur, daß ich sie nicht habe (daß ich ohne sie bin), denn ich kann ja gar keinen Beweisgrund anführen, daß Gott mir ein umfassenderes Erkenntnißvermögen hätte geben müssen, als er mir in der That gegeben hat; und für so geschickt ich den Künstler auch halte, doch meine ich nicht, daß er jedem einzelnen seiner Werke alle die Vollkommenheiten geben mußte, die er einigen zu geben vermag.

Ich kann mich aber auch nicht beklagen, daß der Wille oder die Willensfreiheit, die ich von Gott erhalten habe, nicht weit und vollkommen genug sei; denn in der That, ich mache die Erfahrung, daß dieses Vermögen frei ist von allen Schranken.

Hierbei scheint mir Folgendes sehr bemerkenswerth. Kein anderes Vermögen ist in mir so vollkommen oder so groß, daß nach meiner Ansicht es nicht ein noch vollkommneres oder größeres geben könnte. Wenn ich z. B. das Erkenntnißvermögen betrachte, so sehe ich sogleich, daß es in mir sehr gering und sehr beschränkt ist, zugleich bilde ich mir die Idee von einem anderen weit größeren, ja dem größten und unendlichen; und weil ich im Stande bin, mir diese Idee zu bilden, so erkenne ich eben daraus, daß dieses Vermögen zum Wesen Gottes gehört. Ebenso, wenn ich das Vermögen der Wiedererinnerung oder der Einbildung oder irgend welche andere untersuche, so finde ich gar keines, das ich

nicht in mir für schwach und beschränkt, in Gott dagegen für unermeßlich halte.

Nur der Wille oder die Willensfreiheit ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, gemäß dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube. Mag nämlich auch der Wille in Gott unvergleichlich größer sein als in mir, nach dem Maße theils der Erkenntniß und Macht, die ihm hier zur Seite stehen und ihn selbst stärker und wirksamer machen, theils des Objects, denn er erstreckt sich hier auf einen größeren Spielraum, — so scheint er doch, an sich und genau als das, was er ist, betrachtet, nicht größer. Denn der Wille besteht lediglich darin, daß man dasselbe thun oder nicht thun (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) kann; oder er besteht vielmehr darin: was uns der Verstand vorlegt zur Bejahung oder Verneinung, zum Annehmen oder Ablehnen, dem neigen wir uns so zu, daß wir in dieser Neigung uns durch keine äußere Macht bestimmt fühlen. Zur Freiheit nämlich gehört keineswegs, daß man sich ebenso gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich nach der einen Seite mich hinneige, sei es nun daß ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es daß Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. In Wahrheit, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einsicht bedrohen die Freiheit, sondern sie vergrößern sie vielmehr und stärken sie. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu urtheilen und zu

wählen; so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können.

Aus diesen Erklärungen nun erhellt: daß weder die Kraft zu wollen, die ich von Gott habe, an sich betrachtet, die Ursache meiner Irrthümer ist, denn sie ist vom größten Umfang und in ihrer Art vollendet, noch auch die Kraft zu erkennen, denn was ich erkenne, da ich dieses Vermögen von Gott habe, erkenne ich ohne Zweifel richtig, und hier kann der Grund zur Täuschung nicht liegen. Woher also entstehen meine Irrthümer?

Sie entstehen aus dieser einen Ursache: der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verstand, darum halte ich ihn nicht in denselben Schranken eingeschlossen, sondern erstrecke ihn auch auf das Nichterkannte; gegen dieses verhält er sich nun indifferent, so lenkt er ab von dem Wahren und Guten, und daher kommt es, daß ich irre und fehle.

Wenn ich z. B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt existire, und sah, daß aus dieser meiner Untersuchung einleuchtend folge, daß ich existire, so mußte ich urtheilen, was ich so deutlich erkannte, sei wahr; ich mußte so urtheilen, nicht etwa durch eine Gewalt von Außen dazu gezwungen, sondern weil aus der großen Erleuchtung im Verstande die große Neigung im Willen folgte, und je weniger ich gegen diese Wahrheit indifferent warum so spontaner und freier war meine Ueberzeugung. Nun aber weiß ich nicht bloß, daß ich als denkendes Wesen existire, sondern es schwebt mir außerdem noch die Idee einer körperlichen Natur vor; nun tritt der Fall ein, daß ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide identisch sind. Gesetzt nun, daß mein Geist noch keinen Grund gefunden hat, der ihn von dem einen mehr als von dem andern überzeugt, so bin ich deßhalb gleich geneigt, jedes von beiden zu bejahen oder zu verneinen oder auch gar nichts darüber zu urtheilen. Ja diese

Indifferenz erstreckt sich nicht bloß auf das, was mir vollkommen dunkel ist, sondern überhaupt auf Alles, das mir im Augenblick, wo der Wille mit sich zu Rathe geht, nicht ganz klar ist. Mögen auch wahrscheinliche Vermuthungen mich nach der einen Seite hinziehen, so genügt, weil es doch nur Vermuthungen, nicht sichere und zweifellose Gründe sind, die bloße Einsicht, um meine Beistimmung nach der entgegengesetzten Seite zu treiben. Das habe ich in diesen Tagen recht erfahren, wo die Entdeckung, daß alle meine frühere Ueberzeugungen, so fest ich sie hielt, doch auf irgend eine Weise zweifelhaft gemacht werden könnten, mich zu der Annahme bewog, sie seien überhaupt falsch.

Sobald ich nun die Wahrheit nicht klar und deutlich genug begreife, so thue ich offenbar recht und irre nicht, wenn ich mich des Urtheils enthalte. Wenn ich aber entweder bejahe oder verneine, so mache ich von der Freiheit des Willens einen verkehrten Gebrauch. Wende ich mich zu der Seite, die falsch ist, so bin ich völlig im Irrthum; erfasse ich die entgegengesetzte, so tappe ich zwar durch Zufall in die Wahrheit, aber ich werde deßhalb doch fehlen, weil die natürliche Vernunft mir sagt, daß die Erkenntniß stets der Willensbestimmung vorangehen müsse. In diesem unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit besteht jener Mangel, der die Form des Irrthums ausmacht; der Mangel, sage ich, ist in der Thätigkeit selbst, sofern sie von mir ausgeht, nicht in dem Vermögen, das ich von Gott empfangen habe, auch nicht in der Thätigkeit, sofern sie von Gott abhängt. Ich habe keinen Grund zu klagen, daß Gott mir kein größeres Erkenntnißvermögen oder keine hellere Leuchte der Natur gegeben hat, als ich in der That habe. Denn es liegt in der Natur des beschränkten Verstandes, daß er Vieles nicht einsieht, und es liegt in der Natur des geschaffenen Verstandes, daß er beschränkt ist. Ich habe Gott, der mir nichts schuldig war, zu danken für das, was er mir geschenkt hat, nicht aber habe ich zu meinen, was Gott mir nicht verliehen, das sei mir von ihm

vorenthalten oder weggenommen. Auch habe ich keinen Grund zu klagen, daß mir Gott einen Willen gegeben hat, der umfassender ist als der Verstand. Denn da der Wille nur in einem und gleichsam untheilbaren Wesen besteht, so läßt sich, wie es scheint, von seiner Natur nichts abziehen, und je umfassender er ist, um so mehr Dank fürwahr bin ich seinem Geber schuldig. Endlich darf ich mich auch nicht beklagen, daß Gott mitwirkt bei der Wahl jener Willensacte oder Urtheile, in denen ich irre, denn diese Acte, soweit sie von Gott abhängen, sind ganz wahr und gut, und meine Vollkommenheit selbst ist eigentlich größer, weil ich wählen kann, als wenn ich es nicht könnte. Der Mangel aber, worin allein der Grund des wirklichen Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Mithülfe Gottes, denn er ist kein Sein, auch ist er nicht auf Gott als auf seine Ursache zurückbezogen, sondern er darf nur ein Nichtsein genannt werden. Und in Gott ist doch deßhalb keine Unvollkommenheit, weil er mir die Freiheit gegeben hat, dem, wovon er in meinen Geist die klare und deutliche Einsicht nicht gelegt, entweder beizustimmen oder nicht beizustimmen, sondern in mir ist ohne Zweifel die Unvollkommenheit, weil ich von jener Freiheit nicht den richtigen Gebrauch mache und ohne richtige Einsicht urtheile.

Doch meine ich, Gott hätte es leicht so machen können, daß ich bei aller Freiheit und beschränkten Erkenntniß doch niemals in Irrthum geriethe. Wenn er nämlich von Alle dem, worüber ich jemals mit mir zu Rathe gehen würde, die klare und deutliche Erkenntniß meinem Geist eingepflanzt; oder wenn er nur die Vorschrift, nie zu urtheilen vor der klaren und deutlichen Einsicht, meinem Gedächtniß so fest eingeprägt hätte, daß ich nicht im Stande wäre, sie je zu vergessen. Hätte mich Gott so geschaffen, so begreife ich wohl, ich würde, sofern ich etwas Ganzes für mich bin, vollkommener geworden sein, als ich jetzt bin.

Indessen kann ich deßhalb doch nicht in Abrede stellen, daß in dem All der Dinge die Vollkommenheit größer ist, wenn einige Theile vom Irrthum nicht frei, andere frei sind, als wenn alle Theile einander völlig ähnlich wären. Und ich habe kein Recht, darüber zu klagen, daß nach dem Willen Gottes meine Person in der Welt nicht die vorzüglichste und vollkommenste sein sollte. Und kann ich auch nicht auf die erste Weise vom Irrthum frei sein, nämlich durch die klare Einsicht in Alles, worüber ich mit mir zu Rathe gehen muß, so kann ich es doch auf die zweite: nämlich bloß dadurch, daß ich gedenke, man müsse sich des Urtheils enthalten, so wie die Wahrheit der Sache nicht völlig klar ist. Wohl kenne ich in mir jene Schwäche, die mich hindert, fest bei einer und derselben Erkenntniß zu beharren. Doch kann ich durch die aufmerksame und oft wiederholte Betrachtung bewirken, daß ich ihrer, so oft es nöthig ist, gedenke und auf diese Weise eine Art Gewohnheit nicht zu irren erwerbe. Und hierin besteht die größte und hauptsächliche Vollkommenheit des Menschen. Darum meine ich viel durch die heutige Betrachtung gewonnen zu haben, weil ich die Ursache des Irrthums und der Täuschung erforscht habe. Es kann keine andere sein, als die ich entwickelt. Sobald ich den Willen beim Fällen der Urtheile so im Zügel halte, daß er sich blos auf das erstreckt, was vom Verstande klar und deutlich dargethan worden, ist der Irrthum nicht möglich. Denn jede klare und deutliche Einsicht ist ohne Zweifel Etwas, sie kann also nicht von Nichts herrühren, sondern muß Gott zum Urheber haben,

---

*) Diese Erklärung des Irrthums behalte der Leser wohl im Auge! Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, sondern in den Urtheilen; nicht in den falschen Urtheilen als solchen, sondern in deren Bejahung, also in einem Willensact, den zurückzuhalten, wir die Freiheit haben. Also ist es im letzten Grunde der Wille, der unsern Verstand verdunkelt und uns in Irrthum stürzt. (Der Uebers.)

ich meine jenen absolut vollkommenen Gott, dem es widerspricht zu täuschen: sie muß deßhalb wahr sein.

Ich habe heute nicht blos gelernt, was ich unterlassen muß, um den Irrthum zu vermeiden, sondern auch was ich thun muß, um die Wahrheit zu erreichen. Ich werde sie gewiß erreichen, wenn ich nur auf Alles, das ich vollkommen einsehe, wohl aufmerke und es absondere von Allem, was ich nur unklar und dunkel wahrnehme. Und darauf will ich in Zukunft mit allem Fleiße bedacht sein.

Fünfte Betrachtung.

Das Wesen der Materie und noch einmal das Dasein Gottes.

Ich habe noch viel zu erforschen in Betreff der Eigenschaften Gottes, viel in Betreff meiner eigenen oder meines Geistes Natur. Indessen will ich diese Untersuchungen vielleicht anderswo wieder aufnehmen; jetzt (nachdem ich gesehen, was ich unterlassen und thun muß, um die Wahrheit zu erreichen,) drängt es mich vor Allem, aus den Zweifeln der letzten Tage mich herauszuarbeiten und zu sehen, ob in Betreff der materiellen Dinge sich etwas Sicheres gewinnen läßt.

Und bevor ich untersuche, ob irgend welche Dinge der Art außer mir existiren, muß ich ihre Ideen, so weit sie in meinem Denken sind, betrachten und zusehen, welche davon deutlich, welche unklar sind. Deutlich nämlich habe ich die Vorstellung der Größe, welche die Philosophen gewöhnlich continuirlich nennen, oder ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, zähle darin eine Menge von Theilen, gebe diesen Theilen jedem eine gewisse Größe, Figur, Lage und Ortsbewegung, und dieser Bewegung eine gewisse Dauer.

Aber nicht bloß so im Allgemeinen betrachtet, sind mir die angeführten Vorstellungen völlig bekannt und durchsichtig, sondern,

wenn ich aufmerke, erkenne ich außerdem in Betreff der Figuren, Zahl, Bewegung und was dergleichen mehr ist, noch zahllose Einzelnheiten, deren Wahrheit so am Tage liegt und mit meinem Wesen so übereinstimmt, daß ich bei der ersten Entdeckung dieser Ideen nicht sowohl etwas Neues zu lernen, als nur an das schon früher Gewußte mich zu erinnern oder erst aufmerksam zu werden meine auf Etwas, das schon längst in mir war; nur daß ich nicht eher den Blick des Geistes darauf gerichtet hatte.

Und was ich hier für besonders beachtenswerth halte: ich finde in mir zahllose Ideen gewisser Dinge, die, selbst wenn sie außer mir vielleicht nirgends existiren, doch nicht ein leeres Nichts heißen dürfen, und wenn sie auch gewissermaßen willkürlich von mir gedacht werden, so sind sie doch nicht bloße Geschöpfe der Einbildung, denn sie haben ihre eigene wahre und unwandelbare Natur. Ich stelle mir z. B. ein Dreieck vor; es kann sein, daß eben diese Figur vielleicht nirgends in der Welt außer in meinem Denken existirt, daß sie niemals existirt hat. Dennoch ist offenbar ihre so bestimmte Natur oder Wesenseigenthümlichkeit oder Form wandellos und ewig, ich habe sie nicht aus Nichts erfunden, sie hängt nicht von meinem Denken ab, wie daraus erhellt, daß sich in Betreff dieses Dreiecks verschiedene Eigenthümlichkeiten beweisen lassen, wie z. B., daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, daß seinem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt: — lauter Sätze, die ich jetzt offenbar anerkenne, ich mag wollen oder nicht, auch wenn ich vorher, so oft ich mir ein Dreieck vorstellte, sie nie gedacht habe, und sie also von mir nicht erfunden worden.

Und es ist für die Sache bedeutungslos, wenn ich sagen wollte, vielleicht sei mir jene Idee des Dreiecks von den Dingen außer mir durch die Sinnesorgane zugekommen, weil ich etwa Körper von dreieckiger Gestalt gesehen habe. Ich kann mir ja zahllose Figuren ausdenken, die nicht in den Verdacht kommen können, sie seien je durch die Sinne in meinen Geist hineingeschlüpft, und ich

kann doch von ihnen ebenso wie vom Dreieck verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da sie ja von mir deutlich erkannt werden, deßhalb also Etwas sind, kein bloßes Nichts. Denn der Satz gilt: was wahr ist, das ist Etwas, und ich habe schon weitläufig bewiesen: was ich deutlich erkenne, das ist wahr. Und selbst wenn ich es nicht bewiesen hätte, so müßte ich jenen Sätzen doch nach der Natur meines Geistes zustimmen, wenigstens so lange ich sie klar erkenne. Auch früher, in der Zeit, wo ich den Sinnesobjecten noch vor Allem anhing, habe ich doch, wie ich mich wohl erinnere, eben diese Wahrheiten von den Figuren oder Zahlen oder von anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen zur reinen und abstracten Mathematik gehörigen Objecten unter allen für die gewissesten gehalten.

Wenn nun daraus allein, daß ich die Idee irgend eines Dinges aus meinem Denken hervorholen kann, schon folgt, daß was ich klar und deutlich als dem Dinge zugehörig erkenne, ihm auch wirklich zugehört: läßt sich nicht hieraus zugleich noch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes gewinnen? Die Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens finde ich in mir so gut als die Idee einer Figur oder Zahl, ich erkenne ebenso klar und deutlich, daß zum Wesen Gottes die ewige Existenz nothwendig gehört. Mithin, wenn auch nicht Alles, das ich in diesen letzten Tagen bedacht habe, wahr ist, so müßte mir doch die Existenz Gottes wenigstens denselben Grad der Gewißheit haben, den bis jetzt die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Gleichwohl ist dies auf den ersten Blick nicht vollkommen durchsichtig, sondern sieht etwas sophistisch aus. Denn da ich in allen andern Dingen die Existenz vom Begriff zu unterscheiden pflege, so bin ich wohl der Ansicht, daß sie auch vom Begriff Gottes abgesondert und also Gott als nicht existirend gedacht werden könne. Indessen bei näherer Aufmerksamkeit zeigt sich, daß

von dem Begriff Gottes die Existenz ebensowenig sich abtrennen läßt, als von dem Begriff des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei Rechten gleich ist, oder von der Idee des Berges die Idee des Thals, so daß es ebenso ungereimt ist, Gott (d. h. das vollkommenste Wesen) ohne Existenz (d. h. mit dem Mangel einer Vollkommenheit) zu denken, als den Berg ohne Thal.

Es sei! Ich soll Gott nur als existirend, so wie den Berg nur in Verbindung mit dem Thale denken können, so folgt doch daraus, daß ich den Berg in Verbindung mit dem Thale denke, nicht, daß irgend ein Berg in der Welt ist. Und daraus, daß ich Gott als existirend denke, folgt, wie es scheint, ebenso wenig, daß er wirklich existirt. Denn mein Denken übt auf die Dinge keinen Zwang aus, und so gut ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obschon kein Pferd Flügel hat, so kann ich auch wohl Gott eine Existenz andichten, obwohl kein Gott existirt.

Hier steckt der Trugschluß. Daraus, daß ich den Berg nur mit dem Thale denken kann, folgt nicht, daß Berg und Thal irgendwo existiren, sondern es folgt nur, daß Berg und Thal, ob sie nun existiren oder nicht existiren, sich nie von einander trennen lassen. Und daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt ebenso, daß von Gott die Existenz sich nicht abtrennen läßt, also daß Gott in Wahrheit existirt, nicht weil mein Gedanke es bewirkt oder etwa das Wesen zur Existenz zwingt, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit des Wesens selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich zwingt, so zu denken; denn sonst steht es mir frei, Gott ohne Existenz (d. h. das vollkommenste Wesen ohne höchste Vollkommenheit) zu denken, wie es mir frei steht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man nicht sagen: freilich müsse ich Gott als existirend setzen, nachdem ich gesetzt habe, er sei im Besitz aller Vollkommenheiten, denn dazu zähle die Existenz; aber jene erste An-

nahme sei nicht nothwendig gewesen. So zwinge mich nichts, zu meinen, daß alle vierseitige Figuren sich vom Kreise umschreiben lassen, aber gesetzt, daß ich es meine, so muß ich den Satz auch vom Rhombus gelten lassen, was doch offenbar falsch ist. Nothwendig nämlich sei es keineswegs, überhaupt je auf den Gedanken Gottes zu kommen. Denn wenn es mir einmal beliebt, über das erste und höchste Wesen nachzudenken und diese Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorzulangen, dann freilich muß ich diesem Wesen alle Vollkommenheiten zuschreiben, obschon ich sie nicht einzeln herzähle oder jede für sich in's Auge fasse. Und eben diese Nothwendigkeit genügt, um mit der Einsicht, daß die Existenz zur Vollkommenheit gehöre, richtig zu schließen: jenes erste und höchste Wesen existirt. So ist es nicht nothwendig, daß ich mir je ein Dreieck vorstelle, aber sowie ich eine gradlinigte Figur mit nur drei Winkeln betrachten will, muß ich ihr die Eigenschaften geben, aus denen richtig folgt, daß ihre drei Winkel nicht größer sind, als zwei Rechte; ich muß das Dreieck in dieser Eigenschaft vorstellen, auch wenn ich im Augenblick mir dieser Eigenschaft gar nicht bewußt bin.

Wenn ich aber untersuche, was für Figuren vom Kreis umschrieben werden können, so brauche ich nicht zu meinen, daß dazu alle vierseitige gehören; im Gegentheil, ich kann es mir nicht einmal einbilden, so lange ich nur das klar und deutlich Erkannte gelten lassen will. So ist ein großer Unterschied zwischen solchen falschen Annahmen und den wahren mir eingeborenen Ideen, von denen die erste und vorzüglichste die Idee Gottes ist. Und fürwahr, ich begreife auf mehr als einem Wege, daß diese Idee nichts Eingebildetes und von meinem Denken Abhängiges ist, sondern das Abbild eines wahren und unwandelbaren Wesens. Erstens kann ich kein anderes Wesen mir ausdenken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, außer Gott allein. Dann kann ich nicht zwei oder mehr dergleichen Götter begreifen und gesetzt, daß einer

existirt, so sehe ich vollkommen ein, daß er nothwendig ist, wie er denn von Ewigkeit existirt hat und in Ewigkeit dauern wird. Und endlich erkenne ich in Gott noch vieles Andere, von dem ich nichts abziehen, nichts verändern kann.

Welchen Gang der Beweisführung ich auch nehme, immer komme ich wieder dahin zurück, daß ich nur von dem überzeugt bin, was ich klar und deutlich erkenne. Von dem so Erkannten ist Manches jedermann sofort leicht faßlich, Anderes dagegen entdeckt sich erst, wenn man es näher einsieht und sorgfältig erforscht. Ist es aber entdeckt, so gilt es für ebenso gewiß als das Erste, das sich von selbst versteht. So ist z. B. der Satz, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, nicht so handgreiflich, als daß die Hypotenuse dem größten Winkel des Dreiecks gegenüberliegt, und doch wird der erste Satz, ist er einmal erkannt, nicht weniger geglaubt als der zweite.

Was nun Gott betrifft, so würde ich gewiß kein Wesen eher und keines leichter erkennen, wäre ich nicht von Vorurtheilen überschüttet und von den Bildern der sinnlichen Dinge mein Denken von allen Seiten her eingenommen. Denn was liegt an sich mehr am Tage, als daß ein höchstes Wesen ist oder daß Gott existirt, zu dessen bloßem Begriff die Existenz gehört? Und obgleich zu dieser Einsicht eine aufmerksame Erwägung nöthig war, so bin ich doch jetzt in diesem Punkte nicht blos ebenso gewiß als in allem Uebrigen, wovon ich mich ganz überzeugt halte, sondern ich sehe auch, daß von dieser Gewißheit alle andere abhängt, und daß ich somit ohne sie überhaupt Nichts wahrhaft wissen kann.

So lange ich etwas ganz klar und deutlich erkenne, muß ich glauben, daß es wahr ist. So liegt es in meiner Natur. Aber es liegt trotz dem auch in meiner Natur, daß ich auf dasselbe Object den Blick des Geistes nicht immer fest gerichtet halten kann, und nun die schon fertigen Urtheile von ehedem mir wieder ins

Gedächtniß zurückkommen. Wenn ich nicht ganz gespannt Achtung gebe auf die Gründe, warum ich so und nicht anders geurtheilt habe, so können mir andere Gründe gebracht werden, die mich, wenn ich den Begriff Gottes nicht hätte, von meiner Meinung leicht abbringen würden. Und so könnte ich von nichts in der Welt je eine wahre und sichere Einsicht, sondern nur schwankende und wandelbare Meinungen haben. So z. B., wenn ich die Natur eines Dreiecks betrachte, leuchtet mir, da ich mit den Elementen der Geometrie bekannt bin, ganz klar ein, daß die drei Winkel der Figur zwei Rechten gleich sind, ich muß von dieser Wahrheit überzeugt sein, so lange als ich auf die Beweisführung achte. Sowie ich aber den geistigen Blick davon abwende, so begegnet es mir leicht, — selbst wenn ich mich erinnere, die Sache ganz klar eingesehen zu haben, — daß ich an der Wahrheit zweifle. Es begegnet mir, wenn ich den wahren Begriff Gottes **nicht** habe. Denn es kann mich bedünken, ich sei von Natur so beschaffen, daß ich mich zuweilen auch in solchen Dingen täusche, die ich so einleuchtend als nur möglich zu erkennen meine, da ich mich zu wohl erinnere, wie oft ich Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später, durch andere Gründe davon abgelenkt, für falsch erkannt habe.

Nachdem ich aber erkannt habe, daß **Gott** ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andere von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich einst so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; — erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und sichere Einsicht. Nicht blos davon, auch von allem Andern, das ich einmal bewiesen zu haben mich erinnere, wie die geometrischen und ähnliche Sätze. Was kann man mir noch entgegen-

halten? Etwa daß ich doch meiner Natur nach oft irre? Aber ich weiß, daß ich in dem, was ich vollkommen klar erkenne, mich nicht irren kann. Doch habe ich nicht sonst Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später als falsch befunden? Aber Nichts davon hatte ich klar und deutlich eingesehen, sondern ohne Begriff von dem Princip der Wahrheit hatte ich es vielleicht aus andern Gründen geglaubt, deren Schwäche ich später entdeckt habe. Was aber will man sagen? Etwa, wie ich neulich selbst mir einwarf, daß ich vielleicht träume, oder daß Alles, was ich denke, nicht wahrer ist, als was ich träume? Aber das ändert die Sache nicht. Selbst wenn ich träumte, so ist dennoch das ganz wahr, was meinem Denken einleuchtet.

Und so sehe ich vollkommen, daß die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens von der einen Erkenntniß des wahrhaften Gottes abhängt, dergestalt, daß, bevor ich ihn erkannt hatte, ich von keiner Sache etwas wirklich wissen konnte. Jetzt aber kann mir unendlich viel völlig bekannt und gewiß sein, sowohl in Betreff Gottes und der andern intelligibeln Wesen als in Betreff jener gesammten körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik bildet.

Sechste Betrachtung.

Von der Existenz der materiellen Dinge und dem Wesensunterschied zwischen Seele und Körper.

Ich habe noch zu untersuchen, ob materielle Dinge existiren. Zwar weiß ich schon, daß sie als Gegenstände der reinen Mathematik existiren können, da ich sie als solche klar und deutlich erkenne. Denn offenbar ist Gott im Stande, das Alles zu bewirken, was ich im Stande bin, so zu erkennen, und nur das ist meinem Dafürhalten nach bei Gott unmöglich, was bei mir eine deutliche Erkenntniß nicht zuläßt. Außerdem scheint aus der Einbildungskraft, die bei der Beschäftigung mit den materiellen Dingen immer im Spiel ist, die Existenz der letzteren zu folgen. Denn die Einbildung scheint mir bei näherer Ueberlegung in nichts Anderem zu bestehen, als daß wir unser Erkenntnißvermögen auf einen Körper anwenden, der ihm innerlich gegenwärtig ist und demnach existirt.

Um dies verständlich zu machen, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen der **Einbildung** und der **reinen Erkenntniß**. Wenn ich mir nämlich z. B. ein Dreieck vorstelle, so sehe ich nicht bloß, daß diese Figur von drei Seiten umschlossen ist, sondern schaue auch diese drei Linien als **gegenwärtig** mit dem geistigen Auge, und eben dies ist es, was man **Einbilden**

nennt. Will ich mir aber von einem Tausendeck einen Begriff machen, so sehe ich zwar, daß diese Figur aus tausend Seiten bestehe, ebenso gut ein, als daß ein Dreieck drei Seiten habe, aber ich kann mir die tausend Seiten nicht ebenso gut durch die Einbildung vorstellen oder als gegenwärtig anschauen. So oft ich mit dem Begriff eines körperlichen Wesens zu thun habe, bin ich gewöhnt, mir dabei immer etwas Bildliches vorzustellen. Wenn ich mir nun auch jetzt irgend eine Figur unklar vorstelle, so ist diese Figur doch offenbar kein Chiliogon, denn sie ist in Nichts von einer anderen verschieden, bei der ich mir ein Myriogon oder sonst eine Figur von sehr vielen Seiten vorstellen würde. Und so trägt die Einbildung nichts dazu bei, um die Eigenschaften genau zu erkennen, worin sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Handelt es sich aber um ein Fünfeck, so kann ich diese Figur ebenso wie das Tausendeck ohne Hülfe der Einbildung denken, aber ich kann sie mir zugleich auch einbilden, indem ich im Geist die fünf Seiten und die darin enthaltenen Flächen anschaue. Dabei spüre ich deutlich, daß zum Einbilden eine eigenthümliche Anstrengung des Geistes nöthig ist, die ich zum Erkennen nicht brauche, und hieraus erhellt der Unterschied zwischen Einbilden und reinem Erkennen.

Dazu kommt, wie ich sehe, daß jene Einbildungskraft in mir, soweit sie sich vom Erkenntnißvermögen unterscheidet, zu meinem d. h. meines Geistes Wesen nicht erforderlich ist, denn wenn ich sie auch nicht hätte, so würde ich doch offenbar, bleiben der ich bin. Hieraus, wie es scheint, ergiebt sich, daß sie von einem anderen Wesen als ich abhängt. Und jetzt sehe ich leicht, wie sich die Sache verhält. Giebt es nämlich einen Körper, mit dem der Geist so genau zusammenhängt, daß er sich in jedem Augenblick, wenn es ihm beliebt, zur Anschauung desselben hinwenden kann, so scheint es dadurch möglich, daß ich mir körperliche Wesen einbilde. Demnach unterscheidet sich diese Denkweise (Einbildung) von der reinen

Erkenntniß eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt, sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angebornen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber Einbildungen hat, daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einen sinnlich wahrgenommenen Idee conform ist.

Es ist, sage ich, leicht zu begreifen, daß auf diese Art die Einbildung zu Stande kömmt, wenn nämlich ein Körper existirt. Und weil ich zur Erklärung der Einbildung keinen besseren Weg finde, so vermuthe ich deßhalb, daß der Körper wahrscheinlich existirt, aber auch nur wahrscheinlich; und wie genau ich Alles untersuche, so sehe ich doch nicht, daß aus der deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung finde, sich irgend ein Beweisgrund schöpfen lasse, woraus die Existenz eines Körpers mit Nothwendigkeit folgt.

Aber außer jener körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik ist, pflege ich mir noch mancherlei andere Dinge einzubilden, als da sind Farben, Töne, Geschmack, Schmerz und Aehnliches, aber nichts so deutlich. Dieses Alles nun nehme ich eigentlich durch die Sinne wahr, und, wie es scheint, sind diese Vorstellungen vom Sinne mit Hülfe des Gedächtnisses zur Einbildung gelangt. Um nun besser von den sinnlichen Objecten handeln zu können, muß ich ebenso genau von der sinnlichen Empfindung selbst handeln und zusehen, ob daraus, was ich durch diese von mir Empfindung genannte Denkweise wahrnehme, irgend ein Beweisgrund für die Existenz der körperlichen Dinge gewonnen werden kann. Zuerst will ich mir an dieser Stelle wieder vergegenwärtigen, was denn das für Objecte waren, die ich ehedem als vom Sinne wahrgenommen für wirklich hielt, und aus welchen Gründen; dann will ich auch die anderen Gründe erwägen, aus denen ich sie später bezweifelt, und zuletzt will ich zusehen, was ich jetzt von allen diesen Objecten zu halten habe.

Also zuerst machte ich die Wahrnehmung, daß ich Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen dieser Körper besteht, den ich entweder als einen Theil meiner selbst oder etwa gar als mein ganzes Wesen ansah; ich machte die Wahrnehmung daß dieser Körper einer unter vielen anderen sei, die ihn auf mannigfaltige angenehme oder unangenehme Weise afficiren können. Die angenehme beurtheilte ich nach dem Gefühle der Lust, und die unangenehme nach dem des Schmerzes. Und außer Lust und Schmerz empfand ich in mir Hunger, Durst und andere dergleichen Triebe und ebenso mancherlei körperliche Stimmungen zur Heiterkeit, zur Trauer, zur Sorge und zu anderen ähnlichen Gemüthsbewegungen. Von Außen aber bemerkte ich in den Körpern außer ihrer Ausdehnung, Gestalt und Bewegung auch Härte, Wärme und andere dergleichen fühlbare Beschaffenheiten, und außerdem Licht, Farben, Geruch, Geschmack, Töne, durch deren Verschiedenheit ich Himmel, Erde, Meer und die übrigen Körper von einander zu unterscheiden vermochte. Und wegen der Ideen aller dieser Beschaffenheiten, die meinem Denken sich darboten, und die ich allein eigentlich und unmittelbar wahrnahm, meinte ich nicht ohne Grund gewisse, von meinem Denken völlig verschiedene Wesen zu empfinden, nämlich die Körper, von denen jene Ideen ausgingen. Denn ich erfuhr, daß mir diese Ideen ohne meine Zustimmung kamen, so daß ich kein Object, ich mochte noch so sehr wollen, empfinden konnte, wenn es dem Sinnesorgan nicht gegenwärtig war, und empfinden mußte, wenn es gegenwärtig war. Und da in der sinnlichen Wahrnehmung die Ideen bei weitem lebendiger und ausgeprägter und in ihrer Weise auch deutlicher waren, als wenn ich sie selbst, vorsichtig und mit Bewußtsein, durch Nachdenken ausbildete oder als vorräthige Gedächtnißbilder wahrnahm, so schien es mir unmöglich, daß sie von mir selbst herrühren könnten. Und so blieb nur übrig, daß sie von gewissen anderen Wesen außer mir herkämen. Nun aber hatte ich von jenen Wesen

die einzige Kenntniß nur aus diesen Ideen. Daher mußte ich auf den Einfall kommen, die Ideen seien den Dingen ähnlich. Und weil ich gedachte, daß in mir der Gebrauch der Sinne früher gewesen sei, als der Gebrauch der Vernunft, und weil ich sah, daß die Ideen, die ich selbst gebildet, keineswegs so ausgeprägt waren als die ich sinnlich wahrgenommen, daß die ersten gemeiniglich aus den Theilen der anderen zusammengesetzt werden, so überredete ich mich leicht: daß ich keine Vorstellung in meinem Verstande haben könnte, die ich nicht vorher in den Sinnen gehabt hätte. Ebenso meinte ich nicht ohne Grund, daß jener Körper, den ich mit ganz besonderem Rechte den meinigen nannte, näher als jeder andere zu mir selbst gehöre, denn ich konnte mich von diesem Körper nicht wie von den anderen trennen; alle Triebe und Gemüthsbewegungen fühlte ich in ihm und statt seiner; den Schmerz und den Kitzel der Lust nahm ich in den Theilen dieses Körpers wahr, nicht in anderen außer mir befindlichen. Warum aber aus jenem nicht weiter zu definirendem Schmerzgefühl eine Art trauriger Gemüthsstimmung und aus dem Gefühl des Kitzels eine Art Lust folgt, oder warum jenes Prickeln im Magen, das ich Hunger nenne, mich zu essen mahnt, oder die Trockenheit der Kehle zu trinken u. s. f., dafür in der That wußte ich keinen anderen Grund, als den Instinct der Natur. Denn es ist gar keine Verwandtschaft, wenigstens keine, die ich einsehe, zwischen jenem Prickeln und dem Willen zu essen, oder zwischen dem Gefühl einer schmerzhaften Sache und der daraus entstandenen traurigen Stimmung. Auch alles Uebrige, das ich von den Sinnesobjecten urtheilte, meinte ich von der Natur gelernt zu haben. Denn daß diese Objecte in der That so beschaffen wären, davon war ich überzeugt, noch ehe ich einen Beweisgrund dafür erwogen hatte.

Später aber haben viele Erfahrungen allmälig mein ganzes Vertrauen auf die Sinne erschüttert. Thürme, die mir aus der Ferne rund erschienen waren, zeigten sich in der Nähe als vier-

eckig, sehr große Standbilder oben auf den Thürmen schienen von unten aus gesehen klein; und so in unzähligen anderen Fällen ertappte ich die Urtheile der äußeren Sinne auf Täuschungen. Und nicht blos der äußeren, auch der inneren. Was kann innerlicher sein, als der Schmerz? Nun aber hörte ich von Menschen, denen ein Bein oder Arm abgeschnitten worden, daß sie zuweilen noch in dem fehlenden Gliede Schmerz zu empfinden meinten, und so schien es auch bei mir nicht völlig gewiß zu sein, daß mir irgend ein Glied Schmerz verursachte, auch wenn ich in diesem Gliede den Schmerz empfand.

Diesen Gründen zum Zweifel habe ich neulich die beiden allgemeinsten hinzugefügt. Der erste war, daß es Nichts giebt, was ich im Wachen zu empfinden meine und nicht ebenso gut im Schlaf zu empfinden meinen könnte. Was ich im Schlaf zu empfinden meine, halte ich nicht für eine Wirkung außer mir befindlicher Dinge. Warum also sollte ich dies eher von dem glauben, was ich im Wachen zu empfinden meine? Der zweite Grund war, daß ohne den Urheber meines Daseins zu kennnen, oder wenigstens bei der Annahme, daß ich ihn nicht kenne, ich nicht sah, warum ich nicht von Natur so beschaffen sein könnte, daß ich irrte, selbst in den Dingen, die mir als die wahrsten erschienen.

Und was die Gründe betraf, aus denen ich vorher mich von der Wahrheit der sinnlichen Dinge überzeugt hielt, so war es nicht schwer, dagegen zu reden. Denn da, wie es schien, die Natur mich zu vielem antrieb, was die Vernunft widerrieth, so hielt ich dafür, daß überhaupt auf die natürlichen Instincte nicht viel zu geben sei. Und wenn auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht von meinem Willen abhingen, so war meiner Meinung nach deßhalb noch nicht der Schluß erlaubt: der Grund der sinnlichen Wahrnehmungen seien andere von mir verschiedene Dinge, denn es kann ja in mir selbst, wenn es mir auch unbekannt ist, ein Vermögen sein, das jene hervorbringt.

Jetzt aber, da ich anfange, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, erscheint mir zwar nicht Alles, das ich von den Sinnen zu haben meine, als gültig, aber auch nicht Alles als bedenklich.

Fürs Erste weiß ich, daß Alles, was ich klar und deutlich erkenne, so, wie ich es erkenne, von Gott geschaffen werden kann; mithin brauche ich bloß im Stande zu sein, ein Wesen ohne ein anderes klar und deutlich zu erkennen, um sicher zu sein, daß beide verschieden sind, weil Gott jedes für sich (vom andern abgesondert) schaffen kann, und es ist dabei ganz gleichgültig, aus welchem Vermögen die Einsicht in diese Verschiedenheit herrührt. Also daraus allein, daß ich weiß, ich existire, und daß ich bemerke, zu meiner Natur oder zu meinem Dasein gehöre bloß, daß ich ein denkendes Wesen bin, — daraus allein schließe ich mit Recht: mein Sein besteht lediglich darin, daß ich ein denkendes Wesen bin. Und obgleich ich vielleicht (oder vielmehr gewiß, wie ich später sagen werde) einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so habe ich doch einmal eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, nicht aber ein ausgedehntes, und dann habe ich eine deutliche Idee des Körpers, sofern derselbe nur ein ausgedehntes Wesen ist, nicht aber ein denkendes, und darum ist es gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden und also im Stande bin, ohne ihn zu existiren.

Außerdem finde ich in mir Vermögen, die zu gewissen besonderen Denkweisen angelegt sind, wie das Einbilden und Empfinden, ohne die ich zwar mich ganz klar und deutlich begreifen kann, aber nicht umgekehrt jene ohne mich, d. h. nicht ohne die denkende Substanz, der sie inwohnen, denn ihr Begriff schließt eine Art Denken in sich, — und daher sehe ich, daß sich jene von mir wie die Weise (Beschaffenheit) vom Wesen (Dinge) unterscheiden. Ich erkenne auch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu

ändern, manigfaltige Formen anzunehmen, und ähnliche, die ebenso wie jene vorher genannten ohne eine Substanz nicht begriffen werden können, also auch ohne dieselbe nicht existiren. Aber es leuchtet ein, daß solche Vermögen, wenn sie nämlich existiren, einer körperlichen oder ausgedehnten Substanz inwohnen müssen, nicht aber einer denkenden, denn in ihrem klaren und deutlichen Begriff ist Ausdehnung, aber in keiner Weise Denken enthalten.

Nun ist in mir ein gewisses passives Vermögen zu empfinden oder die Ideen der sinnlichen Dinge zu empfangen und zu erkennen; indessen würde ich dieses Vermögen nicht brauchen können, wenn nicht auch, sei es in mir oder in einem anderen Wesen, ein actives Vermögen existirte, um jene Ideen hervorzubringen oder zu bewirken. Aber dieses Vermögen kann offenbar nicht in mir sein, da es gar kein Erkennen voraussetzt, und da jene Ideen ohne mein Zuthun, ja oft sogar gegen meinen Willen erzeugt werden. Also bleibt nur übrig, daß es in einem von mir verschiedenen Wesen ist, in dem alle Realität entweder „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten sein muß, die auf vorgestellte Weise in den Ideen ist, welche jenes Vermögen erzeugt hat. Ich habe dies schon oben bemerkt. Dieses Wesen ist mithin entweder der Körper oder die körperliche Natur, denn in dieser ist Alles, was in den Ideen vorgestellt wird, „formaliter“ enthalten, oder es muß Gott oder irgend ein edleres Geschöpf als der Körper sein, welches Alles „eminenter“ in sich enthält.

Nun aber ist Gott kein Wesen, welches mich täuscht. Mithin ist es ganz klar, daß mir Gott jene Ideen weder unmittelbar durch sich zusendet, noch auch durch die Vermittlung irgend eines geschaffenen Wesens, in dem die objective Realität der Ideen nicht formaliter, sondern nur eminenter enthalten sein könnte. Denn Gott hat mir ja gar kein Vermögen gegeben, um einen solchen Ursprung der Ideen zu erkennen. Im Gegentheil, er hat mich sehr geneigt gemacht zu glauben, daß sie von den körperlichen

Dingen ausgehen. Hätten sie nun einen anderen Ursprung als die körperlichen Dinge, so müßte ich ja überzeugt sein, daß Gott mich getäuscht habe. Folglich existiren körperliche Wesen. Vielleicht existiren nicht alle ebenso, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, denn die sinnliche Wahrnehmung ist bei vielen sehr dunkel und unklar, aber so viel ich klar und deutlich begreife, so viel wenigstens ist wirklich in ihnen, d. h. alle jene allgemeine Beschaffenheiten, die im Object der reinen Mathematik begriffen werden.

Was aber das Uebrige betrifft, das entweder zu den besonderen Beschaffenheiten zählt, wie z. B. daß die Sonne diese Größe und diese Gestalt hat, oder zu den weniger klaren Begriffen, wie Licht, Ton, Schmerz u. s. f., so sind diese Vorstellungen zwar sehr zweifelhaft und unsicher, doch bietet mir die Ueberzeugung, daß Gott mich nicht täuscht und deßhalb der Irrthum in meinen Ansichten, wo er stattfindet, zugleich mit der göttlichen Kraft, ihn zu berichtigen, verbunden sein müsse, die sichere Hoffnung, daß ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Es ist gewiß: in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten sein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts Anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Besonderen verstehe ich nichts Anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte*).

---

*) Diese Stelle zeigt, wie weit Descortes dem Spinozismus entgegengeht. Zugleich erleuchtet sie deutlich das Motiv, das unsern Philosophen treibt, diese Richtung zu nehmen. Die menschliche Erkenntniß ist nur möglich, wenn Gott will, daß wir die Wahrheit erkennen, wenn also Gott uns nicht täuschen will. Je weniger aber Gott die menschliche Täuschung will, um so weniger darf er selbst nach gesetzloser Willkür, um so mehr wird er also noch gesetzmäßiger Nothwendigkeit handeln. Unter diesem Gesichtspunkte nun erscheinen Gott und Natur einander so ähnlich, daß Descartes unwillkürlich dazu kommt, in der obigen Stelle das „natura sive Deus" auszusprechen (Der Uebers.)



Nichts aber lehrt mir diese Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel steht, wenn ich Schmerz empfinde, der Speise oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide u. s. f. Ich darf nicht zweifeln, daß in diesen Dingen etwas Wahres ist.

Weiter lehrt mir die Natur durch die Wahrnehmungen des Schmerzes, Hungers, Durstes u. s. f., daß ich meinem Körper nicht blos inwohne, wie der Schiffer dem Fahrzeug, sondern ihm auf das Engste verbunden und gleichsam mit ihm vermischt bin, so daß ich mit ihm zusammen gewissermaßen *ein* Wesen ausmache. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, wenn der Körper verletzt wird, deßhalb nicht Schmerz empfinden, sondern ich würde jene Verletzung blos einsehen, wie etwa der Schiffer sieht, wenn im Schiff etwas zerbricht. Und wenn der Körper Speise oder Trank bedarf, so würde ich dies nur genau einsehen, ohne dabei die unklaren Empfindungen von Hunger und Durst zu haben. Denn fürwahr, diese Empfindungen, wie Durst, Hunger, Schmerz u. s. f. sind bloß gewisse unklare Denkweisen, die von der Vereinigung oder gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren.

Außerdem lehrt mir die Natur noch, daß in der Umgebung meines Körpers *verschiedene andere Körper* existiren, die theils zu suchen, theils zu fliehen sind. Und weil ich sehr verschiedene Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte u. s. f. wahrnehme, so schließe ich daraus offenbar mit Recht, es müsse als Grund dieser verschiedenen Sinneswahrnehmungen in den Körpern verschiedene Beschaffenheiten geben, jenen Wahrnehmungen entsprechend, wenn auch nicht gerade ähnlich. Und weil von diesen Wahrnehmungen mir die einen angenehm, die anderen unangenehm sind, so ist es ganz sicher, daß mein Körper oder vielmehr ich selbst im Ganzen genommen, sofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin, von den umgebenden Körpern auf mannigfache Weise angenehm und unangenehm afficirt werden kann.

Nun giebt es freilich noch mancherlei andere Dinge, die mir zwar auch, wie es scheint, die Natur lehrt, die ich aber in Wahrheit nicht von der Natur, sondern von der Gewohnheit des unbedachtsamen Urtheilens empfange, und wobei es sich leicht trifft, daß sie falsch sind, wie z. B. daß jeder Raum, in dem ich Nichts wahrnehme, leer sei, oder daß in einem warmen Körper Etwas sei ganz ähnlich der Idee der Wärme in mir; daß in einem weißen oder grünen Körper eben diese Weiße oder Grüne enthalten sei, die ich empfinde, in einem bittern oder süßen eben derselbe Geschmack u. s. f., daß Gestirne, Thürme und andere entfernte Körper so groß und so gestaltet seien, wie sie meinen Sinnen erscheinen, und was dergleichen mehr ist.

Aber um hier Alles recht deutlich zu durchschauen, muß ich genauer erklären, was ich eigentlich meine, wenn ich sage: „die Natur lehrt mir dies oder jenes." Ich fasse hier nämlich das Wort **Natur** in einer engeren Bedeutung und begreife weniger darunter als den Inbegriff aller mir von Gott verliehenen Kräfte. Denn in diesem Complex ist Vieles enthalten, das sich blos auf den **Geist** bezieht, wie z. B. daß ich einsehe, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, und alle die anderen Wahrheiten der natürlichen Vernunft, von denen hier nicht die Rede ist; und wieder Vieles, das sich blos auf den Körper bezieht, wie z. B. daß er von oben nach unten strebt, und Anderes der Art, wovon ich ebenfalls nicht handle; sondern ich handle jetzt nur von den Vermögen, die mir als einem **aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesen** von Gott verliehen sind, und in dieser Rücksicht lehrt mir die Natur, den Schmerz zu fliehen, die Lust zu suchen, und was dergleichen mehr ist. Aber außerdem lehrt mir die Natur, so viel ich sehe, nichts, um aus diesen sinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas in Betreff der Dinge außer uns zu schließen, denn das wahre darauf bezügliche Wissen gehört blos dem Geist und nicht dem zusammengesetzten Wesen. Obgleich

ein Stern meinem Auge nicht größer als das Feuer einer kleinen Fackel erscheint, so liegt doch darin keine wirkliche oder positive Neigung zu der Annahme, daß der Stern als solcher nicht größer sei, sondern ohne Grund habe ich so von Kindheit an geurtheilt, und obgleich ich in der Nähe des Feuers Wärme und in noch größerer Nähe Schmerz empfinde, so habe ich doch darin fürwahr keinen Grund, der mich überzeugen könnte, es sei im Feuer etwas jener Wärme oder gar jenem Schmerze Aehnliches, sondern nur daß etwas darin sei, was es auch nur sein möge, das jene Empfindungen der Wärme oder des Schmerzes in uns bewirkt. Ebenso wenn auch in einem Raum Nichts da ist, das den Sinn erregt, so folgt deßhalb nicht, daß in jenem Raum kein Körper sei, sondern ich sehe, daß ich in diesen und in sehr vielen andern Dingen mich gewöhnt habe, die natürliche Ordnung umzukehren. Nämlich die Sinneswahrnehmungen sind eigentlich von der Natur nur gegeben, um dem Geist zu bezeichnen, was dem zusammengesetzten Wesen (von welchem der Geist einen Theil ausmacht) angenehm oder unangenehm ist, und in dieser Beziehung sind sie klar und deutlich genug, ich gebrauche sie aber wie eine sichere Richtschnur, um unmittelbar zu erkennen, worin das Wesen der außer uns befindlichen Körper besteht, und hiervon geben sie doch nur ein sehr dunkles und unklares Zeugniß.

Und ich habe schon vorher ganz wohl begriffen, auf welche Weise trotz der Güte Gottes der Irrthum in meine Urtheile kommt. Hier aber treffe ich auf eine neue Schwierigkeit in Beziehung auf jene Sinnesobjecte, die mir die Natur als solche darbietet, die ich zu suchen oder zu meiden habe, und auch in Beziehung auf die inneren Sinneswahrnehmungen, in denen ich Irrthum entdeckt zu haben meine, wie z. B. wenn jemand, vom angenehmen Geschmack einer Speise verlockt, das darin verborgene Gift nimmt. Indessen wird er ja dann von der Natur nur angetrieben, zu begehren, was angenehm schmeckt, nicht aber das Gift, das er gar nicht kennt;

man kann also daraus nur schließen, daß seine Natur nicht allwissend sei, und das ist nicht befremdlich, denn der Mensch ist ein beschränktes Wesen, darum paßt für ihn nur die Natur einer beschränkten Vollkommenheit.

Aber wir irren freilich auch in solchen Dingen, wozu die Natur uns antreibt, wie wir z. B. in der Krankheit Trank oder Speise begehren, die uns sehr bald Schaden bringen. Nun könnte man vielleicht sagen, hier komme der Irrthum aus einer verdorbenen Natur; indessen wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, denn der kranke Mensch ist doch ebenso gut ein Geschöpf Gottes als der gesunde, und es wäre daher ebenfalls ungereimt zu meinen, der Kranke habe von Gott eine Natur erhalten, die ihn täuscht. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten besteht, alle Naturgesetze ebenso genau befolgt, wenn es schlecht gemacht ist und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rücksicht die Forderung des Künstlers befriedigt, so auch der menschliche Körper, wenn wir denselben als eine Art Maschine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut, Haut so geordnet und zusammengesetzt ist, daß der Körper auch ohne den inwohnenden Geist doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, also nicht vom Geist aus erfolgen. Nun begreift sich leicht, daß der Körper z. B. bei der Wassersucht mit derselben Naturgesetzlichkeit an jener Trockenheit in der Kehle leidet, die dem Geist die Empfindung des Durstes zu bringen pflegt, und daß von hier aus die Nerven und die andern Organe so gestimmt werden, daß er trinkt und dadurch die Krankheit vermehrt, — als er ohne jene Krankheit von der gleichen Trockenheit in der Kehle angeregt wird, zu trinken und dadurch seiner Selbsterhaltung zu nützen. Zwar könnte ich im Rückblick auf den vorher erwähnten Gebrauch der Uhr sagen, daß diese, wenn sie die Stunden unrichtig anzeigt, von ihrer eigenen Natur abweiche. Und ebenso, wenn ich den Mechanismus des mensch-

lichen Körpers betrachte, als eingerichtet für den Verlauf seiner gewohnten Bewegungen, könnte ich meinen, der Körper habe seine eigene Natur verlassen, wenn das Trinken beim trockenen Zustand der Kehle zu seiner Selbsterhaltung nicht nützt. Doch bemerke ich wohl, daß dieser letzte Sinn, in dem ich das Wort Natur nehme, sehr verschieden ist von dem ersten. Ich habe nämlich in meinem Denken den kranken Menschen und das schlecht gemachte Uhrwerk mit der Idee des gesunden Menschen und des gut gemachten Uhrwerks verglichen. Und wie ich die Natur zuletzt genommen habe, ist sie nichts als ein Wort, das von jener Vergleichung gilt, eine bloße Gedankenbezeichnung, ganz fremd den Dingen, von denen ich rede. Aber unter der Natur im ersten Sinn verstehe ich Etwas, das thatsächlich in den Dingen stattfindet und deßhalb etwas Wahres in sich enthält.

Achte ich auf den wassersüchtigen Körper, so ist es freilich blos eine auswärtige, der Sache fremde Bezeichnung, wenn ich sage, die Natur dieses Körpers sei verdorben, weil er bei trockener Kehle des Tranks nicht bedarf; doch in Rücksicht auf das zusammengesetzte Wesen oder auf den mit einem solchen Körper verbundenen Geist, ist es kein bloßes Wort, sondern in Wahrheit ein Irrthum der Natur, wenn sie dürstet und ihr das Trinken Schaden bringt. Hier also bleibt noch zu untersuchen übrig, wie die Natur, in diesem Sinne genommen, täuschen kann trotz der Güte Gottes.

Hier nun bemerke ich vor Allem, daß zwischen Geist und Körper ein großer Unterschied darin besteht, daß der Körper seiner Natur nach immer theilbar, der Geist dagegen völlig untheilbar ist. Wenn ich nämlich den Geist oder mich selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, betrachte, so kann ich in mir keine Theile unterscheiden, sondern erkenne, daß ich ein vollkommen einiges und ganzes Wesen bin, und obwohl mit dem ganzen Körper der ganze Geist verbunden zu sein scheint, so erkenne ich doch, daß

wenn mir der Fuß, der Arm oder irgend ein anderer Theil des Körpers abgeschnitten wird, dadurch der Geist keinen Verlust erfährt. Auch können die Vermögen zu wollen, zu empfinden, zu erkennen u. s. f. nicht seine Theile genannt werden, denn es ist ja ein und derselbe Geist, der will, der empfindet, der erkennt. Dagegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Wesen vorstellen, das ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, daß der Geist vom Körper völlig verschieden sei, wenn ich es nicht schon anders woher wüßte.

Dann bemerke ich, daß der Geist nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern blos vom Gehirn oder vielleicht sogar blos von einem sehr kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn wohnen soll. So oft dieser Theil auf dieselbe Weise gestimmt ist, bietet er dem Geist immer dasselbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdessen sich noch so verschieden verhalten. Dies wird durch zahllose Erfahrungen bewiesen, die hier aufzuzählen überflüssig ist.

Außerdem bemerke ich, die Natur des Körpers sei der Art, daß kein Theil desselben von einem andern etwas entferntem bewegt werden könne, ohne daß derselbe von jedem Zwischentheile ganz ebenso bewegt werden kann, während jener entferntere nicht mitwirkt. Nehmen wir z. B. ein Seil A, B, C, D, wenn der letzte Theil desselben D gezogen wird, so wird auch der erste A bewegt werden, aber genau so, als er bewegt werden würde, wenn D in Ruhe bliebe und einer der Zwischentheile B oder C gezogen würde. Und so habe ich es mir physikalisch erklärt, wenn ich z. B. einen Schmerz im Fuß empfinde, daß diese Empfindung durch die Vermittelung der Nerven stattfindet, die sich durch den Fuß ausbreiten und von da wie Fäden bis zum Gehirn erstrecken; während sie im Fuße gezogen werden, ziehen sie auch die inneren Theile des Gehirns, bis zu denen sie reichen, und erregen hier

eine Bewegung, die von Natur so beschaffen ist, daß sie dem Geist die Empfindung eines gleichsam im Fuß vorhandenen Schmerzes mittheilt. Weil nun jene Nerven, um vom Fuß zum Gehirn zu gelangen, durch Schienbein, Schenkel, Lenden, Rücken, Hals hindurchgehen müssen, so kann der Fall eintreten, auch wenn nicht der im Fuß befindliche Nerventheil, sondern nur einer von den Zwischentheilen berührt wird, daß dennoch vollkommen dieselbe Bewegung stattfindet, die bei dem schmerzhaft afficirten Fuß entsteht, und daß mithin der Geist den Schmerz im Fuß fühlt. Dasselbe gilt von jeder anderen Empfindung.

Ich bemerke endlich: jede einzelne Bewegung in dem Theile des Gehirns, der unmittelbar den Geist berührt, vermittelt dem Geist nur eine Empfindung. Und wenn es sich so verhält, läßt sich die Sache nicht besser auslegen, als daß diese Bewegung unter allen möglichen Empfindungen, die sie vermitteln kann, dem Geiste diejenige zuführt, welche zur Erhaltung des gesunden Menschen am stärksten und am meisten beiträgt. Die Erfahrung bezeugt, daß auf diese Art sich alle uns angeborene Sinne verhalten, und daß in ihnen gar Nichts sei, das nicht die Macht und Güte Gottes beweise. So z. B. wenn die Nerven im Fuß heftig und außergewöhnlich in Bewegung gesetzt werden, so geht diese Bewegung durch das Rückenmark bis in das Innerste des Gehirns und bezeichnet hier dem Geist, daß er Etwas zu empfinden habe, nämlich einen Schmerz, der gleichsam im Fuße sitzt, und so wird der Geist erregt, die Ursache jenes Schmerzes als etwas dem Fuße Feindliches nach Kräften zu entfernen. Gott hätte ja die menschliche Natur so einrichten können, daß eben jene Bewegung im Gehirn dem Geist etwas Anderes erscheinen ließe, etwa sich selbst, sofern sie im Gehirn oder im Fuß oder in einem der Zwischentheile ist, oder endlich etwas beliebig Anderes; doch nichts Anderes würde zur Erhaltung des Körpers auf gleiche Weise beigetragen haben. So, wenn wir des Tranks bedürfen, entsteht in der Kehle eine

gewisse Trockenheit, die hier die Nerven erregt und durch diese die inneren Theile des Gehirns, und diese Bewegung giebt dem Geist die Empfindung des Durstes, denn in diesem ganzen Vorgange ist uns nichts nützlicher als zu wissen, daß wir zur Erhaltung der Gesundheit nöthig haben zu trinken. Und so in anderen Fällen.

Hieraus nun ist ganz klar, daß trotz der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menschen als eines aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesens bisweilen täuschen könne. Wenn nämlich irgend eine Ursache nicht im Fuß, sondern in einem jener Zwischentheile, durch welche hindurch sich die Nerven vom Fuß zum Gehirn erstrecken, oder gar im Gehirn selbst genau dieselbe Bewegung erregt, die gewöhnlich bei schmerzhaft afficirtem Fuß stattfindet, so wird der Schmerz als im Fuße befindlich empfunden und die Empfindung auf naturgemäße Weise getäuscht werden. Da nun aber jene Bewegung im Gehirn dem Geist immer nur dieselbe Empfindung veranlassen kann und sie bei weitem häufiger aus einer den Fuß verletzenden Ursache als aus einer anderen, die anderswo existirt, zu entstehen pflegt, so ist es ja vernunftgemäß, daß sie dem Geiste stets den Schmerz lieber im Fuß, als in einem anderen Theile darstellt. Und wenn die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, daraus entsteht, daß zur Gesundheit des Körpers das Trinken nothwendig ist, sondern, wie beim Wassersüchtigen, aus irgend einer entgegengesetzten Ursache, so ist es weit besser, daß jene Trockenheit in dem einen Falle täusche, als wenn sie immer, während der Körper in gutem Zustande ist, irre führte. Und so in den anderen Fällen.

Diese Betrachtung hilft sehr viel dazu, um alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen ist, nicht blos zu bemerken, sondern auch entweder zu berichtigen oder leicht zu vermeiden. Da ich nun weiß, daß alle Empfindungen, die auf den Vortheil des Körpers ausgehen, bei weitem häufiger Wahres als Falsches anzeigen, und da ich die Mehrzahl dieser Empfindungen selbst fast immer

zur Untersuchung der Sache brauchen kann und außerdem das Gedächtniß, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und den Verstand, der die Ursachen des Irrthums schon sämmtlich begriffen hat; so darf ich nicht mehr fürchten, daß meine täglichen Sinneserscheinungen falsch sind, sondern die übertriebenen Zweifel der vorigen Tage sind als lächerlich zu verwerfen, ganz besonders jener gewaltige Zweifel wegen des Traums, den ich vom Wachen nicht unterschied. Jetzt nämlich bemerke ich, daß zwischen Beiden der sehr große Unterschied darin bestehe, daß die Träume nie mit allen übrigen Handlungen des Lebens vom Gedächtniß verknüpft werden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Wenn mir im Wachen jemand plötzlich erschiene und gleich darauf verschwände, so wie es im Traum geschieht, und ich weder sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, so würde ich diese Erscheinung mit Recht eher für ein Scheinbild oder ein im Gehirn erzeugtes Phantasma, als für einen wirklichen Menschen halten. Wenn mir aber solche Dinge begegnen, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wovon sie mir zukommen, und ich deren Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit meinem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so bin ich vollkommen gewiß, daß ich sie nicht im Traum, sondern im Wachen vor mir habe. Und ich darf an ihrer Wahrheit nicht im mindesten zweifeln, wenn ich Sinn, Gedächtniß und Verstand zu ihrer Prüfung versammelt habe und mir von keiner dieser Instanzen Etwas angezeigt wird, das mit den anderen streitet; denn daraus, daß Gott mich nicht täuscht, folgt, daß ich in diesen Dingen überhaupt nicht getäuscht werde.

Aber weil der Drang des beschäftigten Lebens nicht immer eine so genaue Prüfung zuläßt, so muß man gestehen, daß das menschliche Dasein im Einzelnen dem Irrthum häufig unterliegt, und wir müssen die Schwäche unserer Natur anerkennen.

Anhang.

Die Betrachtungen im geometrischen Abriß.

Ich lasse hier anhangsweise den Betrachtungen Descartes' eine Stelle folgen, die sich unmittelbar auf jenes grundlegende Hauptwerk seiner Philosophie zurückbezieht und zugleich sehr geeignet ist, den Uebergang von den „Meditationen" zu den „Principien" zu bilden. Zum erstenmal wendet hier Descartes selbst die geometrische Methode auf die Metaphysik an und giebt das Vorbild, dem Spinoza gefolgt ist.

Wie Descartes dazu kam, läßt sich mit Wenigem erklären. Auf seinen Wunsch waren die Betrachtungen in der Handschrift verschiedenen Gelehrten, Theologen und Philosophen, namentlich in Paris, mitgetheilt worden, und es waren ihm mancherlei Einwände zugekommen, auf die er Erwiederungen schrieb, welche er dann mit jenen Einwänden zugleich seinem Werk bei der Veröffentlichung mitgab. Der wissenschaftliche Vermittler in diesem stillen Verkehr war Descartes' Jugendfreund, der Pater Mersenne, den Rapin sehr gut den Residenten Descartes' in Paris nannte. Dieser schickte ihm aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen eine Reihe von Einwürfen, die in der Folge der «Objectiones» die zweite Stelle einnehmen. An sieben Punkten waren die Betrachtungen in Anspruch genommen, und es wurden in Be-

10*

treff dieser Punkte einleuchtendere Beweise gewünscht. Die Urheber der Einwürfe gehörten nicht zu den scharfsinnigsten Denkern. Es war ihnen nicht klar, warum das Subject des Denkens nicht auch der Körper sein könne; warum nicht die Idee eines unvollkommenen Wesens genüge, um die Idee des vollkommensten zu bilden; warum die Ursache nicht unvollkommener sein könne, als die Wirkung; wie nach Descartes Gott das Princip aller wahren Erkenntniß sein solle, da doch nach Descartes uns das eigene denkende Wesen früher gewiß sei, als das Dasein Gottes; warum es Gott unmöglich sei zu täuschen; warum der Wille nothwendig irre, so oft er durch unklare Vorstellungen motivirt werde (dann wäre auch die Bekehrung der Türken zu dem noch nicht deutlich erkannten Christenthum ein Willensirrthum); wie das Dasein Gottes nothwendig sein solle, so lange sein Begriff selbst bedenklich sei; endlich, ob der Wesensunterschied zwischen Seele und Körper wirklich ausgemacht sei, und ob dieser Unterschied, selbst wenn er feststehe, in der That hinreiche, die Unsterblichkeit zu beweisen?

„Dieses", so enden die Einwürfe, „sind die Punkte, von denen wir wünschen, daß Sie dieselben klarer ins Licht setzen, damit die Lectüre Ihrer sehr scharfsinnigen und nach unserem Dafürhalten sehr wahren Betrachtungen aller Welt fruchtbringend werde. Darum würde es sehr zweckdienlich sein, wenn Sie diese Fragen auflösten und zuletzt, nachdem Sie einige Erklärungen, Forderungen und Grundsätze vorausgeschickt, das Ganze in eine Schlußfolgerung nach geometrischer Methode, die Ihnen so gut zu Gebote steht, bringen wollten, damit Sie den Geist Ihrer Leser mit einem Male und gleichsam mit einem Blick erfüllen und mit der Erkenntniß der Gottheit durchdringen."

Diesem Wunsch entspricht Descartes. Nachdem er die Einwürfe Punkt für Punkt erledigt hat, geht er auf die ihm empfohlene geometrische Darstellungsweise ein.

„Was den Rath betrifft, den Sie mir gegeben, meine Beweisgründe nach geometrischer Methode zu ordnen, damit die Leser sie wie mit einem Schlage begreifen können, so will ich Ihnen hier sagen, in welcher Weise ich schon früher versucht habe, diese Methode zu befolgen, und wie ich es hier gleich nachher versuchen werde.

In der geometrischen Schreibart unterscheide ich zweierlei: die Ordnung und die Beweisführung.

Die Ordnung besteht lediglich darin, daß alles Vorhergehende ohne das Folgende und alles Folgende bloß durch das Vorhergehende einleuchtet. Und gewiß war es diese Ordnung, die ich in meinen Betrachtungen zu befolgen gesucht habe. Eben darum habe ich nicht in der ersten, sondern nur in der sechsten Betrachtung von dem Unterschied zwischen Geist und Körper gehandelt; eben darum habe ich in dem ganzen Versuch eine Menge Dinge bei Seite gelassen, weil sie anderweitige Erklärungen voraussetzten.

Die Beweisführung ist doppelter Art: die eine geschieht durch Analyse oder Auflösung, die andere durch Synthese oder Zusammensetzung.

Die Analyse zeigt den wahren Weg, auf dem die Sache in methodischer Weise gefunden worden (sie läßt uns sehen, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen); wer auf diesem Wege der Beweisführung folgen und sorgfältig auf Alles achten will, was sie enthält, wird nicht blos die so bewiesene Sache vollkommen begreifen, sondern sie dergestalt sich aneignen, als ob er sie selbst gefunden hätte. Doch ist diese Beweisart nicht geeignet, widerstrebende oder wenig aufmerksame Leser zu überzeugen. Denn sobald man sich den kleinsten ihrer Sätze, ohne darauf zu achten, entgehen läßt, verschwindet die Nothwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen, und man pflegt hier nicht sehr weitläufig von solchen

Dingen zu handeln, die schon von selbst klar sind, obwohl gerade diese am genauesten beachtet sein wollen.

Die synthetische Methode dagegen nimmt den entgegengesetzten Weg; sie prüft gleichsam die Ursachen durch die Wirkungen, (obwohl sie auch oft die Ursachen durch die Wirkungen darthut), und so beweist sie in Wahrheit deutlich, was ihre Schlußfolgerungen enthalten, und bedient sich einer langen Reihe von Erklärungen, Forderungen, Grundsätzen, Lehrsätzen und Aufgaben, um gleich zu zeigen, sobald man eine ihrer Folgerungen bestreitet, wie diese in den früheren Sätzen enthalten ist, und den Leser zur Beistimmung zu zwingen, er sei auch noch so widerstrebend und eigensinnig. Aber sie gewährt nicht, wie die Analysis, denen eine vollständige Befriedigung, die lernen wollen. Denn sie lehrt die Methode nicht, durch welche man findet.

Die Geometer der Alten pflegten in ihren Schriften bloß diese synthetische Methode zu brauchen, nicht als ob sie der analytischen Methode unkundig gewesen, sondern weil sie meiner Meinung nach sich so viel damit wußten, daß sie dieselbe wie ein wichtiges Geheimniß für sich allein behielten.

Ich für meine Person habe in meinen Betrachtungen bloß die analytische Methode befolgt, weil ich sie für die wahrste und zum Lehren für die passendste halte. Was die synthetische angeht, die offenbar hier von mir verlangt wird, so kann dieselbe in der Geometrie mit Nutzen angewendet werden, nachdem die analytische vorangegangen; doch paßt sie nicht ebenso gut auf metaphysische Gegenstände.

Hier besteht nemlich folgende Differenz. Jene ersten Begriffe, die man zum Beweise geometrischer Sätze vorausschickt, sind unsern Sinnen angemessen und werden darum leicht von Jedermann zugelassen. Hier giebt es mithin keine weitere Schwierigkeit, als die Folgerungen richtig zu ziehen, und das vermögen

selbst bei der geringsten Aufmerksamkeit Leute jeder Art, wenn sie sich nur das Vorhergehende einmal wieder vergegenwärtigen. Und dazu bringt man sie leicht, wenn man ebenso viele verschiedene Sätze unterscheidet, als es in dem vorgelegten Problem bemerkenswerthe Punkte giebt, damit sie auf jeden Satz ihre Aufmerksamkeit besonders richten und man ihnen später diese Sätze anführen kann, um ihnen zu sagen, woran sie zu denken haben. *)

Dagegen besteht bei metaphysischen Fragen die Hauptschwierigkeit grade darin, klar und deutlich die ersten Begriffe zu fassen, denn obwohl sie von Natur klar und oft sogar klarer sind, als die geometrischen, so scheinen sie dennoch mit manchen Vorurtheilen zu streiten, die wir von den Sinnen her empfangen und seit unserer Kindheit gepflegt haben. Darum können sie nur bei der stärksten Aufmerksamkeit und der größtmöglichen Abstraction von den Sinnen vollkommen begriffen werden. Und wenn man sie für sich allein hinstellte, so würde der bereite Widerspruchsgeist es leicht haben, sie zu verneinen.

Dies war der Grund, warum ich lieber Betrachtungen geschrieben habe, als nach Art der Philosophen Wortstreite oder nach Art der Geometer Lehrsätze und Aufgaben. Ich wollte dadurch bezeugen, daß ich nur für Solche geschrieben, die sich die Mühe nehmen wollen, mit mir ernsthaft nachzudenken und aufmerksam die Dinge zu erwägen. Denn schon dadurch, daß jemand sich anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich unfähiger, sie zu begreifen, da er seinen Geist von der Betrachtung der überzeugenden Gründe abwendet, um ihn auf die Untersuchung der widerlegenden zu richten.

Doch, um zu zeigen, wie gern ich Ihrem Rathschlage Gehör gebe, will ich hier den Versuch machen, die synthetische Methode

*) Diesen Satz gebe ich nach der französischen Uebersetzung von Clerselier.

der Geometer nachzuahmen, und einen Abriß der hauptsächlichsten Gründe geben, aus denen ich das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Geist und Körper des Menschen bewiesen habe. Vielleicht wird dieser Versuch dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Leser zu erleichtern *)."

Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele vom Körper nach geometrischer Methode geordnet.

Erklärungen.

I. Unter dem Worte Denken begreife ich alle diejenigen Vorgänge in uns, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. So sind alle Thätigkeiten des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Ich habe ausdrücklich hinzugefügt: „unmittelbar" um Alles, was aus jenen Thätigkeiten folgt, auszuschließen, wie z. B. die willkürliche Bewegung zwar das Denken zum Princip hat, doch nicht selbst Denken ist. (So ist Spazierengehen nicht Denken, wohl aber das Gefühl oder Bewußtsein, welches man davon hat, daß man spazierengeht **).

*) Ich gebe diesen Schlußsatz nach Clerselier, der hier das lateinische Original in seiner Uebersetzung zweckmäßig abkürzt.

**) Der parenthetische Satz ist in dem Text der französischen Uebersetzung hinzugefügt.

II. Unter dem Worte Idee verstehe ich die Form eines beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Wahrnehmung ich mir eben jenes Gedankens selbst bewußt bin. Sobald ich daher Etwas mit Worten ausdrücke und zugleich mit Bewußtsein des Sinnes spreche, so beweise ich dadurch, daß in mir die Idee dessen ist, was meine Worte bezeichnen. Und so nenne ich Ideen nicht blos die in der Phantasie abgemalten Bilder; im Gegentheil, sofern dieselben in der körperlichen Einbildung, d. h. in einem Theile des Gehirns abgebildet sind, nenne ich sie hier gar nicht Ideen, sondern nur, sofern sie den Geist selbst einnehmen, der sich jenem Theil des Gehirnes zuwendet.

III. Unter objectiver Realität der Idee verstehe ich das Dasein des durch die Idee vorgestellten Dinges, sofern es in der Idee ist. Ich könnte ebenso gut objective Vollkommenheit oder objectives Kunstwerk sagen u. s. f., denn was wir als in den Objecten der Ideen gegeben vorstellen, das ist auf objective (oder vorgestellte Weise *) in den Ideen selbst.

IV. Wenn Etwas in den Objecten der Ideen ebenso enthalten ist, wie wir es wahrnehmen, so sagen wir, es sei in diesen Objecten formaliter (förmlich) enthalten. Und wir sagen, es sei eminenter darin enthalten, wenn es zwar nicht in solcher Beschaffenheit, aber in solchem Grade darin liegt, daß die Beschaffenheit daraus folgt.

V. Jedes Wesen, dem als seinem Subjecte Etwas, das wir wahrnehmen, inwohnt, oder durch welches jenes Etwas, d. h. irgend eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder Attribut, dessen wirkliche Idee in uns ist, existirt, nennen wir Substanz. Denn von der Substanz selbst, genau genommen, haben wir keine andere Idee, als daß sie ein Wesen ist, in welchem jenes Etwas, das wir

*) objectivement = par représentation.

wahrnehmen oder das in einer unserer Ideen auf objective Weise enthalten ist, formaliter oder eminenter existirt. Denn es ist eine selbstverständliche Wahrheit, daß keine wirkliche Eigenschaft gleich Nichts sein könne.

VI. Die Substanz, der unmittelbar das Denken inwohnt, heißt Geist. Ich sage hier ausdrücklich „Geist“, nicht Seele, da das Wort Seele zweideutig ist und oft zur Bezeichnung eines körperlichen Wesens gebraucht wird.

VII. Die Substanz, die das unmittelbare Subject räumlicher Ausdehnung und solcher Beschaffenheiten ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Figur, Lage, Ortsveränderung u. s. f. heißt Körper. Ob es aber ein und dieselbe Substanz ist, die Geist und Körper heißt, oder ob es zwei verschiedene sind, das soll später untersucht werden.

VIII. Die Substanz, die wir als die absolut vollkommene erkennen, und in der sich keinerlei Mangel oder beschränkte Vollkommenheit begreifen läßt, heißt Gott.

IX. Wenn ich sage: Etwas sei in der Natur oder in dem Begriff eines Wesens enthalten, so ist es dasselbe, als ob ich sagte: es sei in Rücksicht dieses Wesens wahr oder könne von demselben bejaht werden.

X. Ich sage, zwei Substanzen seien in Wahrheit unterschieden, wenn jede von beiden ohne die andere existiren kann.

Forderungen.

Ich verlange:

1. Daß die Leser beachten, wie schwach die Gründe seien, aus denen sie bisher ihren Sinnen geglaubt haben, und wie unsicher alle darauf gegründete Urtheile. Dies mögen sie so lange

bei sich erwägen, daß sie zuletzt aus Gewohnheit den Sinnen nicht mehr zu viel Vertrauen schenken. Denn dies halte ich für nothwendig zur Gewißheit metaphysischer Einsicht.

2. Daß sie ihren eigenen Geist und dessen sämmtliche Wesenseigenthümlichkeiten betrachten, die sich als unzweifelhaft erweisen, auch wenn alle Sinneswahrnehmungen für falsch gelten; daß sie mit dieser Betrachtung nicht eher ablassen, als bis sie sich die Gewohnheit erworben, den Geist klar zu durchschauen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen sei, als die körperlichen Dinge.

3. Daß sie solche an sich klare Sätze, die sie in ihrem Innern finden, wie z. B.: „Dasselbe kann nicht zugleich sein oder nicht sein"; „es ist unmöglich, daß Nichts die Ursache von Etwas ist"; und ähnliche, sorgfältig prüfen und auf diese Weise die natürliche, aber durch die Sinneserscheinungen so sehr gestörte und verdunkelte Geistesklarheit rein und frei von den Sinnen ausüben. So wird ihnen die Wahrheit der nachfolgenden Grundsätze ohne Mühe einleuchten.

4. Daß sie die Ideen solcher Wesen untersuchen, in denen zugleich ein Inbegriff vieler Attribute enthalten ist, wie z. B. das Wesen des Dreiecks, des Quadrats oder einer anderen Figur; eben so das Wesen des Geistes, des Körpers, und vor Allen das Wesen Gottes oder des vollkommensten Daseins. Sie mögen wohl beachten, daß Alles, was wir in jenem Wesen erkennen, auch in Wahrheit von demselben behauptet werden könne. Z. B. weil es in der Natur des Dreiecks liegt, daß seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind, und weil in der Natur des Körpers oder des ausgedehnten Wesens die Theilbarkeit liegt (denn wir können kein ausgedehntes Wesen so klein denken, daß es sich nicht wenigstens in Gedanken theilen ließe), so ist die Behauptung wahr: in jedem Dreieck

sind die drei Winkel gleich zwei Rechten, und jeder Körper ist theilbar.

5. Das sie lange und viel in der Betrachtung des vollkommensten Wesens verweilen und unter Anderem dies beachten, daß in den Ideen aller übrigen Wesen die Existenz als möglich, dagegen in der Idee Gottes die Existenz nicht blos als möglich, sondern als durchaus nothwendig enthalten sei. Daraus allein und ohne jede weitere Schlußfolgerung werden sie erkennen, daß Gott existire, und das wird ihnen ebenso an sich klar sein, als daß die Zweizahl gleich oder die Dreizahl ungleich sei, und ähnliche Sätze. Denn Manches leuchtet Einigen von selbst ein, das von Anderen nur durch Schlüsse begriffen wird.

6. Daß sie alle in meinen Betrachtungen angeführte Beispiele einer klaren und deutlichen Erkenntniß und ebenso die einer unklaren und dunkeln erwägen und sich dadurch gewöhnen, die klare Einsicht von der dunkeln zu unterscheiden. Denn dies wird leichter durch Beispiele als durch Regeln gelernt, und ich glaube, daß ich in jener Schrift alle hierhergehörige Beispiele entweder entwickelt oder wenigstens irgendwie berührt habe.

7. Endlich mögen sie beachten, daß sie in der klaren Einsicht nie einen Irrthum entdeckt und dagegen in dem nur dunkel Begriffenen nie eine Wahrheit außer durch Zufall gefunden haben; und darum mögen sie bedenken, daß es vernunftwidrig sei, die klaren und deutlichen Einsichten des reinen Verstandes zu bezweifeln wegen der sinnlichen Vorurtheile oder wegen spielender, auf unbekannte oder dunkle Dinge gegründeter Hypothesen. So werden sie leicht die nachfolgenden Grundsätze als wahr und unbedenklich gelten lassen. Gleichwohl hätte ich mehrere darunter besser entwickeln können, und mehr als Lehrsätze, denn als Grundsätze aufstellen müssen, wenn ich genauer hätte verfahren wollen.

Grundsätze oder Gemeinbegriffe.

I. Nichts existirt, ohne daß gefragt werden kann, aus welcher Ursache es existirt? Selbst von Gott kann diese Frage erhoben werden, nicht weil er zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, sondern weil die Unermeßlichkeit seines Wesens selbst die Ursache oder der Grund ist, warum er zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf.

II. Die Gegenwart hängt von der nächsten Vergangenheit nicht ab, darum ist zur Erhaltung eines Wesens keine geringere Ursache nöthig als zur Schöpfung desselben.

III. Kein Wesen oder keine wirklich existirende Vollkommenheit eines Wesens kann zur Ursache der Existenz **Nichts** oder ein **nicht** existirendes Wesen haben.

IV. Was von Wirklichkeit oder Vollkommenheit in einem Wesen ist, das ist in dessen erster und entsprechender Ursache formaliter oder eminenter enthalten.

V. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache nöthig habe, worin eben diese Realität nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten sei. Und es ist zu beherzigen, daß dieser Grundsatz so nothwendig gelten muß, daß von ihm allein die Erkenntniß alles Sinnlichen und Nichtsinnlichen abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existirt? Etwa, weil wir ihn sehen? Aber diese Erscheinung gehört ja lediglich zum Geist, sofern sie eine Idee ist, ich sage eine Idee, weil sie dem Geist selbst inwohnt, nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wir sollten wegen dieser Idee nicht urtheilen können, der Himmel existire? Ja, aber nur weil jede Idee eine wirklich existirende Ursache ihrer objectiven Realität haben muß, und diese Ursache ist in dem gegebenen

Fall nach unserm Urtheil der Himmel selbst. Und so in anderen Fällen.

VI. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Daseins, denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Substanz mehr als die endliche. Deßhalb ist auch mehr objective Realität in der Idee der Substanz als in der des Accidens, und mehr in der Idee der unendlichen Substanz als in der der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Wesens geht zwar willkürlich und frei (denn das gehört zum Wesen des Willens), aber unfehlbar auf das Gute, sobald er es deutlich erkannt hat, darum wird der Wille, wenn er gewisse Vollkommenheiten, die er nicht hat, kennen lernt, sich diese gleich geben, sobald sie in seiner Macht sind.

VIII. Was im Stande ist, das Größere und Schwierigere zu bewirken, das ist auch im Stande, das Geringere und Leichtere zu bewirken.

IX. Es ist größer, eine Substanz zu schaffen oder zu erhalten, als Attribute oder Eigenschaften einer Substanz; aber, wie schon vorher erwähnt, es ist nicht größer, etwas zu schaffen, als dasselbe zu erhalten.

X. In der Idee oder dem Begriff jedes Wesens liegt die Existenz, denn wir müssen Alles unter dem Gedanken der Existenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Wesens liegt die Existenz als möglich oder zufällig, sie liegt als nothwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommensten Wesens.

Erster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung seines Wesens erkannt.

Beweis.

Es ist gleich, ob ich sage: etwas liege in dem Wesen oder im Begriff einer Sache, oder ob ich sage: es sei in Rücksicht jener Sache wahrhaft wirklich. Erkl. IX.

Nun liegt die nothwendige Existenz im Begriff Gottes. Grds. X. Also gilt von Gott als wahr: daß in ihm nothwendige Existenz ist oder daß er existirt.

Hier ist die Schlußfolgerung, die ich in meiner Erwiederung auf den sechsten Punkt dieser Einwürfe gebraucht habe. Der Schlußsatz ist an sich klar für Solche, die von Vorurtheilen frei sind (s. Ford. V.). Aber weil es schwierig ist, zu solcher Klarheit zu gelangen, so will ich versuchen, dasselbe auf anderem Wege zu beweisen.

Zweiter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird bloß dadurch empirisch (a posteriori) bewiesen, daß die Idee desselben in uns ist.

Beweis.

Die objective Realität jeder unserer Ideen braucht eine Ursache, in der diese Realität selbst nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten ist. Grds. V.

Nun haben wir die Idee Gottes. (Erkl. V. u. VIII.) Die objective Realität dieser Idee ist in uns weder formaliter noch eminenter (Grds. VI.), auch in keinem anderen Wesen, außer in Gott selbst (Erkl. VIII.), also muß die Idee Gottes in uns Gott selbst zur Ursache haben; also existirt Gott. (Grds. III.)

Dritter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird auch dadurch bewiesen, daß wir selbst, die wir die Idee Gottes haben, existiren.

Beweis.

Wenn ich die Macht hätte, mich zu erhalten, so würde ich um so mehr die Macht haben, mir die Vollkommenheiten zu geben, die ich nicht habe (Grds. VIII. u. IX.), denn jene Vollkommenheiten sind nur Eigenschaften der Substanz, ich selbst aber bin Substanz, aber ich habe nicht die Macht, mir diese Vollkommenheiten zu geben, denn sonst würde ich sie schon haben. (Grds. VII.)

Also habe ich nicht die Macht, mich zu erhalten.

Nun kann ich nicht existiren, ohne daß ich in jedem Moment meiner Existenz erhalten werde, es sei nun von mir selbst, wenn ich die Macht dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat. Grds. I. u. II.

Nun existire ich ohne die Macht, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen. Also werde ich von einem Anderen erhalten.

Jener mein Erhalter hat Alles, das in mir ist, formaliter oder eminenter in sich. Grds. IV.

In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, und zugleich die Idee Gottes. Erkl. II. u. VIII.

Also ist auch in meinem Erhalter die Vorstellung eben dieser Vollkommenheiten.

Endlich jener mein Erhalter kann keine Vollkommenheit vorstellen, die ihm fehlte, d. h. die er nicht formaliter oder eminenter in sich hätte. Grds. VII.

Denn da er, wie gesagt, die Macht hat, mich zu erhalten, so würde er um so mehr die Macht haben, sich jene Vollkommenheiten, wenn sie ihm fehlten, zu geben. Grds. VIII. u. IX.

Nun hat er die Vorstellung aller jener Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden.

Also hat er jene Vollkommenheiten formaliter oder eminenter in sich, und ist also Gott.

Zusatz.

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und Alles was darin ist, und er vermag außerdem Alles, was wir klar erkennen, zu bewirken so, wie wir dasselbe erkennen.

Beweis.

Alles dieses folgt klar aus dem vorigen Lehrsatz, der das Dasein Gottes daraus bewiesen hat, daß Jemand existiren müsse, in dem formaliter oder eminenter alle Vollkommenheiten enthalten sind, von denen wir irgend eine Idee in uns haben. Nun haben wir die Idee eines so mächtigen Wesens, welches allein Himmel und

Erde u. s. f. habe schaffen und Alles, das ich als möglich erkenne, habe machen können.

Folglich sind mit dem Dasein Gottes zugleich alle diese Machtvollkommenheiten von ihm bewiesen.

Vierter Lehrsatz.

Geist und Körper sind wesentlich verschieden.

Beweis.

Was wir klar erkennen, das alles kann Gott so, wie wir es erkennen, bewirken. Voriger Zusatz.

Nun erkennen wir den Geist d. h. die denkende Substanz klar ohne Körper d. h. ohne eine ausgedehnte Substanz (Ford. II.), und umgekehrt den Körper ohne Geist (wie Alle ohne Weiteres zugestehen). Also kann wenigstens durch die Macht Gottes der Geist ohne Körper und der Körper ohne Geist dasein.

Substanzen aber, welche die eine ohne die andere sein können, sind thatsächlich unterschieden. Erkl. X.

Nun sind Geist und Körper Substanzen, (Erkl. V. VI. u. VII.) welche die eine ohne die andere sein können, wie eben bewiesen worden: also sind Geist und Körper wesentlich verschieden.

Ich muß bemerken, daß ich hier die göttliche Macht als Mittelglied gebraucht habe, nicht weil irgend eine außerordentliche Macht dazu nöthig ist, den Geist vom Körper zu trennen, sondern weil ich in den obigen Sätzen nur von Gott gehandelt habe und mir also kein anderes Beweismittel zu Gebote stand. Auch kommt nichts darauf an, von welcher Macht zwei Wesen getrennt werden, um ihren Wesensunterschied zu erkennen.

Principien der Philosophie.

Erster Theil.

Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

§ 1.

Da wir als Kinder geboren werden und von den sinnlichen Dingen mancherlei geurtheilt haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Erkenntniß des Wahren abgewendet. Diese Vorurtheile können wir, so scheint es, nur los werden, wenn wir einmal im Leben geflissentlich an Allem zweifeln, worin sich auch nur der kleinste Verdacht der Unsicherheit findet.

§ 2.

Ja, es wird sogar gut sein das Zweifelhafte geradezu für falsch zu halten, damit wir um so deutlicher entdecken, was ganz sicher und zu erkennen ganz leicht ist.

§ 3.

Indessen ist dieser Zweifel blos auf die theoretische Beschäftigung mit der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich das praktische Leben betrifft, so würde sehr oft die Gelegenheit zur That vorübergehen, bevor wir uns von allen unseren Bedenken befreien könnten, und so sind wir nicht selten nothgedrungen in der Lage, das blos Wahrscheinliche zu ergreifen oder auch, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher erscheint als das andere, doch eines von beiden zu wählen.

§ 4.

Jetzt nun, wo wir mit der Erforschung der Wahrheit Ernst machen, werden wir vor Allem zweifeln, ob es überhaupt sinnliche oder bildliche Dinge giebt. Erstens, weil wir bisweilen die Sinne auf Täuschungen ertappen und es die Vorsicht gebietet, denen nicht zu viel zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; dann, weil wir im Traum zahllose Dinge zu empfinden oder vorzustellen meinen, die nirgends sind, und uns bei solchen Zweifeln kein Merkmal gegeben ist, um den Traum vom Wachen sicher zu unterscheiden.

§ 5.

Wir werden noch an anderen Dingen zweifeln, die wir vorher für ganz sicher gehalten, sogar an den mathematischen Beweisführungen, selbst an den Grundsätzen, die uns bis jetzt unmittelbar gewiß schienen. Einmal deßhalb, weil wir gesehen, daß Manche auch in diesen Dingen irren und für ganz sicher und unmittelbar gewiß gelten ließen, was uns falsch schien; dann besonders deßhalb, weil wir gehört, es sei ein Gott, der Alles vermöge und uns geschaffen habe.

Wir wissen ja nicht, ob dieser Gott uns nicht etwa so habe schaffen wollen, daß wir in fortwährender Täuschung befangen bleiben, selbst in solchen Dingen, die uns als die bekanntesten erscheinen. Denn dies wäre ebenso gut möglich, als daß wir manchmal irren, und das ist der Fall, wie wir gesehen.

Nehmen wir nun an, daß wir nicht von dem allmächtigen Gott, sondern von uns selbst oder irgend einem anderen Wesen unser Dasein haben, so wird, je ohnmächtiger das Wesen ist, das wir als Urheber unserer Entstehung bezeichnen, um so wahrscheinlicher unsere Unvollkommenheit so groß sein, daß wir fortwährend irren.

§ 6.

Indessen wer es auch sei, von dem wir unser Dasein haben, und so mächtig und trügerisch er auch sei, so fühlen wir doch in uns eine Freiheit, vermöge deren wir uns des Glaubens an das Unsichere und wenig Begründete enthalten und also vor dem Irrthum hüten können.

§ 7.

Verwerfen wir aber auf diese Weise alles irgend Zweifelhafte und denkbarer Weise Falsche, so läßt sich zwar leicht annehmen, daß kein Gott sei, kein Himmel, keine Körper, daß wir selbst weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben, aber es läßt sich darum nicht annehmen, daß wir, die wir Solches denken, Nichts sind. Denn es widerspricht sich, daß ein denkendes Wesen im Augenblick, wo es denkt, nicht existiren solle. Demnach ist diese Erkenntniß: „ich denke also bin ich" von allen die erste und sicherste, die Jedem begegnet, der methodisch philosophirt.

§ 8.

Und das ist der beste Weg, um die Natur des Geistes und dessen Unterschied vom Körper zu erkennen. Denn sobald wir untersuchen, was für ein Wesen eigentlich wir selbst sind, die wir alles von uns Verschiedene für falsch gelten lassen, so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, weder Figur noch Ortsveränderung, noch sonst Etwas, das dem Körper zukömmt, unserem Wesen angehört, sondern blos das Denken. Also wird das Denken auch eher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Wesen. Denn jenes haben wir schon durchschaut, alles Andere dagegen ist uns noch zweifelhaft.

§ 9.

Unter dem Worte Denken verstehe ich Alles, was in uns vorgeht, sofern wir unmittelbar uns dieser Vorgänge bewußt sind.

In diesem Sinne ist nicht blos Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch Empfinden dasselbe als Denken. Wenn ich sage: „ich sehe oder ich gehe spazieren, also bin ich", und darunter den körperlichen Act des Sehens oder Gehens verstehe, so ist der Schluß nicht ganz sicher. Denn ich kann ja, wie häufig im Traum, zu sehen oder zu gehen meinen, obgleich ich die Augen nicht öffne und von meinem Ort mich nicht fortbewege und vielleicht nicht einmal einen Körper habe. Wenn ich es aber von der Empfindung selbst verstehe oder vom bewußten Sehen oder Gehen, so bezieht sich dieses auf den Geist, der allein empfindet, d. h. zu sehen oder zu gehen denkt, und dann ist der Schluß ganz sicher.

§ 10.

Ich erläutere hier nicht erst die vielen anderen Ausdrücke, die ich bereits gebraucht habe oder im Folgenden brauchen werde, weil ich meine, daß sie durch sich hinlänglich bekannt sind. Auch habe ich häufig die Bemerkung gemacht, daß Philosophen gerade dadurch den Irrthum herbeiführten, daß sie das Einfachste und unmittelbar Bekannte durch logische Erklärungen zu erläutern versuchten. Denn auf diese Weise machten sie es nur dunkler. Wenn ich nun erklärt habe, der Satz: „ich denke also bin ich" sei vor allen der erste und gewisseste, den Jeder findet, der methodisch philosophirt, so habe ich damit nicht in Abrede gestellt, daß man vorher wissen müsse, was Denken, Existenz, Gewißheit sei, ebenso daß unmöglich ein denkendes Wesen nicht existire, und was dergleichen mehr ist; sondern weil diese Begriffe die einfachsten sind und für sich genommen von keinem existirenden Wesen eine Kenntniß geben, deßhalb habe ich geglaubt, sie nicht aufzählen zu dürfen.

§ 11.

Um sich aber zu überzeugen, daß unser Geist nicht blos eher und gewisser, sondern auch einleuchtender als der Körper erkannt

werde, muß man Folgendes bemerken. Es ist eine natürliche und aller Welt bekannte Wahrheit, daß keine Affectionen oder Beschaffenheiten gleich Nichts ist, und daß also, wo wir Etwas der Art antreffen, da nothwendig ein Ding oder eine Substanz, der jene angehören, sein müsse, und daß wir jenes Ding oder jene Substanz um so klarer erkennen, je mehr wir darin entdecken. Nun aber entdecken wir in unserem Geiste mehr als in irgend einem anderen Wesen. Warum? Weil jedes andere Object unserer Erkenntniß uns zugleich noch weit gewisser unseren eigenen Geist erkennbar macht. Wenn ich z. B. urtheile, die Erde existirt, weil ich sie betaste oder sehe, so muß ich ja noch weit sicherer urtheilen, daß mein Geist existire. Es könnte ja sein, daß ich die Erde zu betasten meine, ohne daß die Erde existirt. Aber es kann nicht sein, daß ich diese Meinung habe, ohne daß mein Geist, der so urtheilt, existirt. Und so in anderen Fällen.

§ 12.

Und denen, die unmethodisch philosophirten, ist die Sache nur darum anders erschienen, weil sie den Geist niemals sorgfältig genug vom Körper unterschieden haben. Sie haben wohl auch gemeint, ihre eigene Existenz sei gewisser als irgend etwas Anderes, aber sie haben nicht gesehen, daß unter ihrem eigenen Wesen hier bloß ihr Geist zu verstehen war. Im Gegentheil haben sie vielmehr blos ihre Körper darunter verstanden, die sie mit Augen sahen, mit Händen faßten, und denen sie fälschlicher Weise das Empfindungsvermögen zuschrieben. Und dies hat sie von der Erkenntniß der geistigen Natur abgelenkt.

§ 13.

Wenn nun der Geist, der erst seiner selbst gewiß und der anderen Dinge insgesammt noch nicht gewiß ist, überall umherblickt, um seine Erkenntniß weiter auszudehnen, so findet er zuerst

bei sich die Ideen vieler Dinge. So lange er blos diese Ideen betrachtet und es auf sich beruhen läßt, ob außer ihm etwas den Ideen Aehnliches existirt, kann er nicht irren. Weiter findet er gewisse Gemeinbegriffe und bildet daraus mannigfaltige Beweise, von deren Wahrheit er ganz überzeugt ist, so lange er blos auf sie achtet. So hat er z. B. die Ideen der Zahlen und Figuren in sich und unter den Gemeinbegriffen z. B. den Satz: „Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches" und ähnliche Sätze, woraus sich leicht beweisen läßt, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind u. s. f. Von der Wahrheit dieser und ähnlicher Sätze ist er überzeugt, so lange er auf die Vordersätze, woraus er sie abgeleitet hat, achtet. Aber er kann nicht in dieser Richtung beharren. Der Gedanke tritt dazwischen, daß er ja noch nicht wisse, ob er nicht von der Natur so geschaffen sei, daß er sich auch in den Dingen täusche, die ihm die klarsten erscheinen. Und so sieht er, daß er auch an diesen Dingen mit Recht zweifle und nicht eher ein sicheres Wissen erreichen könne, als er den Urheber seiner Entstehung erkannt habe.

§ 14.

Nun sieht er, daß unter den verschiedenen Ideen in seinem Innern eine sei, die Idee eines allwissenden, allmächtigen, vollkommensten Wesens, von allen Ideen die vornehmste, er anerkennt in ihr die Existenz, nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen aller anderen Wesen, die er deutlich einsieht, sondern als durchaus nothwendig und ewig. Er sieht ein, in der Idee des Dreiecks liege nothwendig, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten seien; er ist deßhalb vollkommen überzeugt, das Dreieck habe drei Winkel, die zwei Rechten gleich sind. Und ebenso sieht er ein, in der Idee des vollkommensten Wesens liege die nothwendige und ewige Existenz. Er muß deßhalb den Schluß machen: das vollkommenste Wesen existirt.

§ 15.

Diese Ueberzeugung steigt, wenn er sieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Wesens gebe, in welcher sich ebenso die nothwendige Existenz entdecken lasse. Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommensten Wesens nicht von ihm ausgebildet sei, daß sie keinerlei Chimäre, sondern eine wirkliche und unwandelbare Natur darstelle, die existiren muß, da die nothwendige Existenz in ihr liegt.

§ 16.

Davon wird unser Geist leicht überzeugt sein, wenn er sich vorher aller Vorurtheile gänzlich entschlagen hat. Aber wir sind gewöhnt, in allen übrigen Dingen den Begriff von der Existenz zu unterscheiden und von Dingen, die nirgends sind oder waren, diese und jene Ideen nach Belieben zu bilden. Daher kommt es leicht, daß wir in der Betrachtung des vollkommensten Wesens nicht beharrlich verweilen und nun zweifeln, ob die Idee desselben etwa zu denen zählt, die wir nach Belieben gebildet haben, oder wenigstens eine von denen ist, zu deren Begriff die Existenz nicht gehört.

§ 17.

Bei näherer Betrachtung unserer Ideen sehen wir, daß sie sich von einander wenig unterscheiden, sofern sie alle gewisse Denkweisen sind, daß sie aber sehr verschieden sind, sofern die eine dieses, die andere jenes Wesen vorstellt, und daß, je mehr objective Vollkommenheit sie in sich enthalten, um so vollkommener ihre Ursache sein müsse. So kann z. B. wenn jemand die Idee einer sehr künstlichen Maschine in sich hat, mit Recht gefragt werden: woher er denn diese Idee habe? Ob er etwa irgendwo eine solche von einem Anderen verfertigte Maschine gesehen? Ob er die mechanischen Wissenschaften so genau erlernt, oder seine eigene Geisteskraft so groß sei, daß er im Stande gewesen, diese nie und nirgends

gesehene Maschine selbst zu erdenken? Denn das ganze Kunstwerk, das in der Idee blos auf objective Weise oder wie im Bilde enthalten ist, muß in deren Ursache, was nun diese Ursache auch sei, wenigstens in der ersten und hauptsächlichen, nicht blos auf objective oder vorgestellte Weise, sondern in Wahrheit „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten sein.

§ 18.

Nun haben wir in uns die Idee Gottes oder des vollkommensten Wesens, also dürfen wir mit Recht untersuchen, woher wir jene Idee haben? In ihr finden wir eine solche unermeßliche Fülle, daß wir vollkommen gewiß sind: diese Idee können wir nur von einem Wesen empfangen haben, das alle Vollkommenheiten wirklich in sich begreift, d. h. nur von dem wahrhaft existirenden Gott. Denn es ist eine ganz bekannte natürliche Wahrheit, daß nicht blos aus Nichts Nichts wird, und das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen als seiner bewirkenden Gesammtursache hervorgebracht werden könne, sondern auch, daß in uns keine Idee und kein Bild von irgend Etwas sein könne, ohne daß irgendwo, es sei in oder außer uns, der Archetypus existirt, der alle jene Vollkommenheiten in der That in sich enthält. Jene höchsten Vollkommenheiten nun, deren Idee wir haben, finden wir auf keine Weise in uns. Also schließen wir mit Recht, daß sie in einem andern von uns verschiedenen Wesen, nämlich in Gott, sind oder wenigstens einmal gewesen sind, woraus ganz einleuchtend folgt, daß sie es noch sind.

§ 19.

Das ist für alle, die sich gewöhnt haben, die Idee Gottes zu betrachten und auf die darin enthaltenen höchsten Vollkommenheiten zu merken, eine sichere und offenbare Wahrheit. Wir können zwar jene Vollkommenheiten nicht begreifen, denn das unendliche Wesen läßt sich von uns, die wir endlich sind, nicht fassen; dennoch

können wir sie klarer und deutlicher als alle körperliche Wesen einsehen, weil sie mehr als diese unser Denken erfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle sich dessen bewußt sind und weil sie, wie bei der Idee einer künstlichen Maschine, gewöhnlich nicht wissen, woher sie jene Idee haben, und wir inne geworden sind, daß die Idee Gottes, wie wir dieselbe stets gehabt, uns einmal von Gott zugekommen sei, so müssen wir jetzt fragen, woher wir selbst sind, die wir jene Idee der höchsten Vollkommenheiten Gottes in uns haben? Denn es ist aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein Wesen, welches etwas Vollkommeneres als sich selbst erkennt, nicht von sich selbst sein könne. Es würde sich sonst alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee es in sich hat. Es kann mithin sein Dasein nur von einem Wesen haben, das alle jene Vollkommenheiten wirklich in sich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieses Beweises verdunkeln, achten wir nur auf das Wesen der Zeit oder der Dauer der Dinge. Denn es verhält sich mit der Zeit so, daß ihre Theile nicht von einander abhängen und nicht zugleich existiren. Also daraus, daß wir sind, folgt nicht, daß wir auch in der nächst folgenden Zeit sein werden, es müßte denn jenes Wesen, das uns zuerst hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbringen, d. h. uns erhalten. Denn wir sehen wohl, daß in uns keine Macht ist, durch die wir uns erhalten, und daß jenes Wesen, das mächtig genug ist, um uns, die wir von ihm verschieden sind, zu erhalten, um so mehr auch sich selbst erhält, oder vielmehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden, daß es also mit einem Worte Gott ist.

§ 22.

Diese Art, das Dasein Gottes zu beweisen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, so weit es die Schwäche unserer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Wesen Gott ist. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes sehen wir, daß er ewig, allwissend, allmächtig sei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in sich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beschränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit sich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beschränkung. Natürlich können solche Beschaffenheiten nicht auf Gott passen. So schließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in sich. Theilbar sein ist eine Unvollkommenheit. Also ist gewiß, daß Gott kein Körper ist. Empfinden ist freilich eine gewisse Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung ist ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Wesen abhängig sein, also müssen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weise empfinde, sondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterschiedener Thätigkeiten, sondern so, daß er durch einen einzigen, stets sich selbst gleichen, absolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich sage Alles, d. h. alle Wesen, denn er will nicht das Böse, weil das Böse kein Wesen ist.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was ist oder sein kann, allein die wahre Ursache ausmacht, so ist klar, daß wir die beste Methode zu philosophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes selbst die von ihm geschaffenen Wesen darzuthun und abzuleiten suchen, um auf diese Weise die vollkommenste Wissenschaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Ursachen. Um diese Aufgabe sicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müssen wir vorsichtig und mit aller Sorgfalt sowohl der Unendlichkeit Gottes als unserer eigenen Endlichkeit eingedenk sein.

§ 25.

Wenn uns also Gott von seinem eigenen Wesen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unsere natürlichen Geisteskräfte übersteigt, wie da sind die Mysterien der Menschwerdung und Dreieinigkeit, so werden wir uns nicht weigern, zu glauben, so wenig wir diese Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß sowohl in seinem eigenen unermeßlichen Wesen als in den von ihm geschaffenen Dingen Vieles über unsere Fassungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Wesen sind, so würde es ungereimt sein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Bestimmtes aussagen und somit dasselbe zu begrenzen und zu begreifen suchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich sei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich sei, und was dergleichen mehr ist? Mit solchen Dingen plagen sich nur Leute, die ihren Geist für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen sich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als unendliche, sondern als endlose ansehen. So können wir uns keine Ausdehnung so groß vorstellen, daß nicht noch eine größere sich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Dinge sei endlos. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, daß die einzelnen Theile nicht wieder theilbar erscheinen, so werden wir dafürhalten, daß die Quantität ins Endlose theilbar sei. Und weil die Zahl der Sterne sich nie so groß vorstellen läßt, daß nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, daß auch die Zahl der Sterne endlos sei. Und so in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir sagen in diesen Fällen lieber endlos als unendlich, einmal, um den Namen „unendlich" Gott allein vorzubehalten, weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Grenzen finden, sondern auch positiv erkennen, daß keine da sind; dann, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv erkennen, daß sie in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, sondern nur negativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche sie haben, nicht im Stande sind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge niemals die Gründe von der Absicht hernehmen, die Gott oder die Natur sich bei der Entstehung jener Dinge gesetzt hat. Denn wir dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an seinen Plänen zu halten. Sondern wir werden ihn selbst als die bewirkende Ursache aller Dinge betrachten und nun zusehen, was nach der natürlichen Einsicht, die er uns gegeben, aus seinen Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in Beziehung auf seine Wirkungen folgt, die unsern Sinnen erscheinen. Dabei bleiben wir, wie gesagt, eingedenk, daß die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart *).

---

*) S. oben Vierte Betrachtung, Seite 112 u. 113. Anmerkung.

§ 29.

Die erste Eigenschaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Darum ist es ungereimt, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache der Irrthümer sein solle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfassen könne, das nicht wahr ist, sofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. sofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeist heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt ist und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So ist jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur so beschaffen wären, daß wir uns auch in den scheinbar klarsten Dingen täuschten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden sich von hier aus leicht heben lassen. Denn die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig sein, weil sie vollkommen durchsichtig sind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich ist, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterscheiden, so werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu sein, da ich diese Dinge schon in den metaphysischen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verständniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuscht, so kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Ursprung und Ursache unserer Irrthümer zu erforschen und zu lernen, wie man sich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht sowohl vom Verstande als vom Willen abhängen und nichts Reales sind, zu dessen Hervorbringung die thatsächliche Mitwirkung Gottes erforderlich ist, sondern daß sie in Rücksicht auf Gott nur Negationen*), in Rücksicht auf uns Mängel sind.

§ 32.

Alle Denkweisen nämlich, die wir in uns finden, lassen sich auf zwei Arten zurückführen: die eine ist Vorstellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken sind verschiedene Weisen des Vorstellens; wie Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verschiedene Weisen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorstellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, so ist klar, daß wir uns nicht täuschen. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorstellen, als positiv oder negativ bejahen oder verneinen, sondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geschieht, nicht richtig vorstellen und dennoch darüber urtheilen.

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott ist, das uns Gott nicht gegeben hat." S. französische Uebersetzung von Picot Oeuvres de Des cartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.



§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verstand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weise vorstellen, auch in keiner Weise urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgestellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigstens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollständige und durchgängige Vorstellung eines Dinges, denn wir können Vielem beistimmen, das wir nur sehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erstreckt sich die Verstandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und ist in allen Fällen sehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewissem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object irgend eines anderen, sogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So läßt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott sei der Urheber unserer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwissenden Verstand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verstandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verstandes, daß er sich nicht auf Alles erstreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weitesten Spielraum hat, ist seinem Wesen gemäß, und es ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und somit auf eigene Art Urheber seiner Handlungen ist und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil sie alle Bewegungen,

zu denen sie eingerichtet sind, genau vollziehen, denn sie machen diese Bewegungen nothwendig so und nicht anders; man lobt den Künstler, der die Automaten so genau gemacht hat, denn der Künstler hat dieselben nicht nothwendig, sondern frei ins Werk gerichtet. Und so dürfen wir uns, daß wir die Wahrheit ergreifen, wenn wir sie nämlich ergreifen, fürwahr mehr zurechnen, weil diese Erkenntniß eine Willensthat ist, als wenn sie ein Act der Nothwendigkeit wäre.

§ 38.

Daß wir aber in Irrthümer verfallen, ist wohl ein Mangel in unserem Handeln oder im Gebrauch der Freiheit, aber nicht in unserem Wesen, denn dieses Wesen bleibt sich gleich, ob wir richtig oder unrichtig urtheilen. Auch wenn Gott unserem Verstande einen so durchdringenden Blick hätte geben können, daß wir niemals irrten, so haben wir doch kein Recht, dies von Gott zu fordern. Wenn unter Menschen Einer die Macht hat, ein Uebel zu verhindern, und es nicht thut, so sagen wir, er sei die Ursache jenes Uebels. Aber so dürfen wir nicht von Gott meinen, daß er deßhalb die Ursache unserer Irrthümer sei, weil er es hätte machen können, daß wir niemals irren. Denn die Macht, welche die Menschen im Verhältniß zu einander haben, ist darauf angewiesen, daß man sie braucht, um sich gegenseitig vor Uebeln zu bewahren. Dagegen die Macht Gottes gegen alle übrige Wesen ist vollkommen unbedingt und frei. Darum sind wir ihm für das Gute, das er uns geschenkt, zwar allen Dank schuldig, aber haben kein Recht, darüber zu klagen, daß er uns nicht Alles geschenkt habe, was er nach unserer Ansicht uns hätte schenken können.

§ 39.

Daß aber unser Wille frei und wir im Stande sind, vielen Dingen nach Belieben beizustimmen oder nicht beizustimmen, ist

so offenbar, daß wir diese Einsicht unter die ersten und allgemeinsten uns angeborenen Begriffe rechnen müssen. Auch hat sich diese Freiheit schon kurz vorher gezeigt, als wir in unserem geflissentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unserer Entstehung suche uns auf alle erdenkbare Weise zu täuschen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewisser und deutlicher sein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos schien.

§ 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daseins zugleich begriffen, die Macht Gottes sei so unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott so geordnet war. Und so können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Vorherbestimmung mit unserer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zusammen zu begreifen suchen.

§ 41.

Doch werden wir uns von diesen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unser Geist endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, sondern auch gewollt und vorherbestimmt hat, unendlich sei; daß wir mithin diese Macht zwar soweit erfassen, daß wir klar und deutlich erkennen, sie sei in Gott, aber nicht soweit begreifen, um einzusehen, wie sie die freien Handlungen der Menschen unbestimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns sind wir uns so sehr bewußt, daß wir Nichts einleuchtender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt sein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unserer Natur offen-

bar unbegreiflich sein muß, deßhalb an einem Anderen zweifeln, das wir innerlichst begreifen und in uns selbst erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unsere Irrthümer alle vom Willen abhängen, so kann es befremdlich scheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren will. Aber ein Anderes ist irren wollen, ein Anderes, solchen Vorstellungen beistimmen wollen, in denen sich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich irren will, so ist doch kaum Einer, der nicht oft solchen Vorstellungen beistimmen will, in denen wider sein Wissen Irrthum enthalten ist. Ja sogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt sehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wissen, wie man die Wahrheit zu suchen habe, über Dinge urtheilen, die sie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten lassen, wenn wir nur solchen Dingen beistimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich sage gewiß, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, sich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebensowenig das Vermögen der Beistimmung, wenn es sich blos auf das erstreckt, was wir deutlich erkennen. Und selbst wenn dies durch keinen Grund bewiesen würde, so ist es doch allen Gemüthern von Natur so eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorstellungen beistimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weise an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenso ist es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beistimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und somit nicht wissen, daß

wir recht haben. Indessen geschieht es in der That selten, daß wir den Objecten mit dem Bewußtsein der Richterkenntniß beistimmen, denn die natürliche Vernunft heißt uns nur über erkannte Dinge urtheilen. Darin aber irren wir am häufigsten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten sie längst erkannt, sie dem Gedächtniß überlassen und nun bejahen, als ob sie vollkommen erkannt wären, während wir sie in Wahrheit doch niemals erkannt haben.

§ 45.

Ja sehr viele Menschen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts so richtig, um sicher darüber zu urtheilen. Denn zu einer Einsicht, auf die ein sicheres und unbedenkliches Urtheil sich gründen kann, gehört nicht blos, daß sie klar, sondern auch, daß sie deutlich ist. Klar nenne ich die Vorstellung, welche dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie wir sagen, wir sehen klar, wenn das Object dem anschauenden Auge gegenwärtig und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist. Deutlich aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und zugleich von allem Anderen so geschieden und abgeschnitten ist, daß sie nur Klares in sich enthält.

§ 46.

Wenn z. B. Jemand irgend einen heftigen Schmerz empfindet, so ist diese Vorstellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menschen jene Vorstellung mit ihrem dunkeln Urtheile von dem Object, das ihrer Meinung nach an der schmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den sie allein klar vorstellen, ähnlich ist. Und so kann eine Vorstellung klar sein, die nicht deutlich ist, aber keine Vorstellung deutlich, ohne zugleich klar zu sein.

§ 47.

Nun ist in der Kindheit der Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Mancherlei klar, doch nie etwas deutlich vorgestellt hat, und da er in jener Zeit dennoch über Vieles geurtheilt, so stammen von hier die vielen Vorurtheile, welche die meisten Menschen auch später nie ablegen. Um uns von diesen Vorurtheilen losmachen zu können, will ich hier insgesammt alle die einfachen Begriffe aufzählen, aus denen unsere Gedanken bestehen, und ich will unterscheiden, was in einem jeden dieser Begriffe klar und was dunkel oder so beschaffen ist, daß wir darin irren können.

§ 48.

Was auch nur unter unsere Vorstellung fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben.

Von den Begriffen, die sich auf Dinge beziehen, sind die allgemeinsten Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere der Art, die sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken. Doch erkenne ich nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge: die eine der intellectuellen Dinge oder Gedankenwesen d. h. Alles, was zum Geist oder zur denkenden Substanz gehört, die andere der materiellen Dinge oder Alles, was zur ausgedehnten Substanz d. h. zum Körper gehört.

Vorstellung, Wille und alle Arten sowohl des Vorstellens als des Wollens gehören zur denkenden Substanz; zur ausgedehnten dagegen Größe oder die Ausdehnung selbst in Länge, Breite und Tiefe, Figur, Bewegung, auch Lage und Theilbarkeit der Theile und Anderes dergleichen.

Aber wir erfahren in uns noch manches Andere, das sich weder blos auf den Geist noch blos auf den Körper beziehen läßt, und das, wie unten an seinem Ort gezeigt werden wird, von der engen und innigen Vereinigung des Geistes mit dem Körper herrührt, nämlich die Triebe des Hungers, des Durstes u. s. f. Und ebenso die Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften, die nicht blos im Denken bestehen, wie die Bewegung zum Zorn, zur Heiterkeit, Trauer, Liebe u. s. f. Und zuletzt alle Empfindungen z. B. Schmerz, Kitzel, Licht, Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten.

§ 49.

Dieses Alles betrachten wir gleichsam als Dinge oder als Beschaffenheiten oder Modi der Dinge. Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden könne, so wird dieser Satz: „aus Nichts wird Nichts" nicht als ein existirendes Ding, auch nicht als Modus eines Dinges angesehen, sondern als eine ewige Wahrheit, die unserem Geiste inwohnt und Gemeinbegriff oder Axiom heißt. Von dieser Art sind die Sätze: „unmöglich kann dasselbe zugleich sein und nicht sein", „was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden", „der Denkende muß, während er denkt, existiren", und unzählige andere, die zwar nicht leicht alle aufzuzählen sind, doch nothwendig gewußt werden, sobald der Anlaß kommt, ihrer zu gedenken, und wir durch keine Vorurtheile verblendet werden.

§ 50.

Was nun diese Gemeinbegriffe anlangt, so ist kein Zweifel, daß sie klar und deutlich zu erkennen sind, denn sonst würden sie nicht Gemeinbegriffe heißen. Wie denn auch einige darunter nicht gleichmäßig bei Allen jenen Namen verdienen, weil sie nicht gleichmäßig von Allen erkannt werden. Nicht deßhalb, glaube ich, weil

das Erkenntnißvermögen bei dem Einen weiter reicht als bei dem Andern, sondern weil jene Grundbegriffe den vorgefaßten Meinungen gewisser Leute widerstreiten, die sie deßhalb nicht leicht fassen können, auch wenn manche Andere, die jene Vorurtheile nicht haben, diese Wahrheiten auf das Klarste einsehen.

§ 51.

Was aber jene Objecte betrifft, die wir als Dinge oder deren Modi ansehen, so ist es der Mühe werth, sie einzeln jedes für sich zu betrachten.

Unter Substanz können wir nur ein Wesen verstehen, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines anderen Wesens bedarf. Und zwar kann unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle andere dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Und so paßt der Name Substanz nicht „univoce“, wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene andere Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte*).

---

*) Der obige Paragraph ist für die Fortbildung der Lehre Descartes' bedeutsam. Aus dem Begriff der Substanz wird die Einheit derselben abgeleitet Mit dieser Einsicht geht Descartes geraden Weges auf Spinoza zu. Aus der Einheit der Substanz folgt, daß die vielen Dingen nicht eigentlich substantiell, also nicht selbstständig, sondern in ihrem Dasein von der Mitwirkung Gottes abhängig sind. Diese Erklärung eröffnet schon den Occasionalismus. Es wird also gefolgert werden müssen, daß das menschliche Leben nur möglich sei unter der Mitwirkung Gottes (Geulinx), und eben dasselbe muß vom menschlichen Erkennen gelten (Malebranche).

Der Uebers.

§ 52.

Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter diesen gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz blos Gottes Mitwirkung bedürfen.

Indessen läßt sich aus der bloßen Existenz die Substanz zunächst nicht wahrnehmen, denn die bloße Existenz an sich macht sich uns nicht wahrnehmbar, sondern wir anerkennen die Substanz leicht aus einem ihrer Attribute jenem Satze gemäß: daß Attribute oder Eigenschaften oder Beschaffenheiten unmöglich gleich Nichts sind. Daraus nämlich, daß wir erkennen, es sei irgend ein Attribut vorhanden, schließen wir leicht, daß auch ein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes Attribut zukomme, dasein müsse.

§ 53.

Und zwar wird aus jedem beliebigen Attribute die Substanz erkannt. Doch giebt es bei jeder Substanz eine hauptsächliche Eigenschaft, die deren Natur und Wesen ausmacht, und auf die sich alle übrigen zurückführen lassen. So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe das Wesen der körperlichen Substanz aus, und das Denken das der denkenden. Denn Alles, was sonst noch dem Körper zugeschrieben werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Art und Weise der Ausdehnung, und ebenso sind alle Vorgänge in unserm Geist nur verschiedene Weisen des Denkens. So läßt sich z. B. Figur nur in einem ausgedehnten Wesen, Bewegung nur im Raum, Einbildung, Empfindung, Wille nur in einem denkenden Wesen begreifen. Dagegen läßt sich die Ausdehnung ohne Figur und Bewegung, das Denken ohne Einbildung oder Empfindung begreifen, und so in anderen Fällen, wie es Jedem bei einiger Ueberlegung einleuchtet.

§ 54.

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben: die einer geschaffenen Substanz, welche denkt, und die einer körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Wie wir denn auch eine klare und deutliche Idee haben können von einer ungeschaffenen und unabhängigen Substanz, welche denkt, d. i. von Gott, wenn wir nur nicht dabei voraussetzen, daß diese Idee Alles, das in Gott ist, vollkommen ausdrücken solle, und wir auch selbst in dieser Idee nichts willkürlich annehmen, sondern nur darauf achten, was sie in Wahrheit in sich enthält, und was, wie wir klar erkennen, zur Natur des vollkommensten Wesens gehört.

§ 55.

Dauer,* Ordnung, Zahl werden von uns ganz deutlich erkannt werden, wenn wir ihnen keinen Substanzbegriff andichten, sondern dafür halten: die Dauer irgend eines Dinges sei blos ein Modus, unter welchem wir das Ding begreifen, sofern es zu sein beharrt, und ebenso seien Ordnung und Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blos Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten.

§ 56.

Und zwar begreifen wir hier unter Modi ganz dasselbe als sonst unter Attributen oder Beschaffenheiten.

Erwägen wir, daß sie die Substanz afficiren und verändern, so nennen wir sie Modi; erwägen wir, daß die veränderliche Substanz als eine so oder anders beschaffene bezeichnet werden kann, so nennen wir jene Modi Beschaffenheiten (Qualitäten); sehen wir endlich im Allgemeinen, daß nur solche Beschaffenheiten der Substanz inwohnen, so nennen wir sie Attribute.

Darum sagen wir, daß es in Gott nicht eigentlich Modi oder Beschaffenheiten, sondern nur Attribute giebt, denn es läßt sich in Gott keine Veränderung denken. Und ebenso muß in den geschaffenen Dingen das, was darin sich immer gleich bleibt, wie in einem existirenden und dauernden Dinge die Existenz und Dauer, nicht Beschaffenheit oder Modus, sondern Attribut heißen *).

§ 57.

Die Einen sind in den Dingen selbst, deren Attribute oder Modi sie heißen, die Anderen nur in unserem Denken. So ist die Zeit, wenn wir sie von der Dauer im Allgemeinen genommen unterscheiden und sagen, sie sei die Zahl der Bewegung, blos ein Modus des Denkens. Denn die Dauer der Dinge ist offenbar in der Bewegung dieselbe als in der Ruhe, wie daraus erhellt, daß, wenn sich zwei Körper eine Stunde lang bewegen, der eine langsam, der andere schnell, wir bei dem einen ebenso viel Zeit als bei dem anderen, obgleich bei dem letzteren weit mehr Bewegung zählen. Um aber die Dauer der Dinge zu messen, so vergleichen wir sie mit der Dauer jener größten und gleichförmigsten Bewegungen, wodurch Jahr und Tag entstehen, und diese so gemessene Dauer nennen wir Zeit. Also ist die Zeit außer der Dauer im Allgemeinen genommen nichts weiter als eine Denkweise.

*) Also unterscheiden sich die Begriffe Attribut, Accidens, Modus, Qualität in folgender Weise. Die Substanz oder das Ding ist bestimmt durch seine Beschaffenheiten. Diese Beschaffenheiten sind entweder nothwendige oder zufällige. Die nothwendigen sind unveränderlich bleibend, die zufälligen dagegen veränderlich wechselnd. Jene heißen Attribute, diese Qualitäten. Die Qualitäten als zufällige heißen Accidenzen, als wechselnde heißen sie Modi. Der Uebers.



§ 58.

Ebenso ist die Zahl, abgesehen von den einzelnen erschaffenen Dingen, im Abstracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweise, wie überhaupt alle sogenannte Universalien.

§ 59.

Diese Universalien kommen nur daher, daß wir ein und dieselbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzustellen. Wie wir auch ein und dasselbe Wort allen durch jene Idee vorgestellten Dingen beilegen, und dieses Wort ist das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, sondern nur darauf achten, daß es zwei sind, so bilden wir die Idee der sogenannten Zweizahl, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume sehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten, sondern nur, daß sie zwei sind, beachten, so wiederholen wir dieselbe Idee als vorher. Diese Idee ist mithin allgemein, wie wir denn auch diese Zahl mit demselben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenso, wenn wir eine von drei Linien eingeschlossene Figur betrachten, so bilden wir uns deren Idee und nennen sie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir sie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzustellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, so bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rücksicht auf jene erste allgemeine Idee Art (Species) genannt wird. Und diese rechtwinklige Beschaffenheit des Dreiecks ist die Gattungsdifferenz, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterschieden werden. Und daß in diesen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den summirten Quadraten der Katheten, das ist eine Eigenthüm-

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

stanzen dennoch realiter verschieden. Denn wie eng sie Gott auch vereinigt hat, so konnte er doch nicht selbst die Macht von sich abthun, die er vorher hatte, um jene Substanzen zu trennen oder die eine ohne die andere zu erhalten. Und was Gott von einander trennen oder abgesondert erhalten kann, das ist in Wirklichkeit unterschieden*).

§ 61.

Die modale Unterscheidung ist eine zweifache: die eine zwischen dem eigentlich sogenannten Modus und der Substanz, deren Modus er ist, die andre zwischen zwei Modi eben derselben Substanz. Der erste Unterschied erhellt daraus, daß wir zwar die Substanz ohne den von ihr verschiedenen Modus klar begreifen können, aber nicht umgekehrt diesen Modus ohne die Substanz. Wie Figur und Bewegung sich modaliter von der körperlichen Substanz unterscheiden, so auch Bejahung und Erinnerung vom Geist. Der zweite Unterschied erhellt daraus, daß wir wohl einen Modus ohne den andern und umgekehrt zu erkennen vermögen, aber keinen ohne die Substanz selbst, der sie inwohnen. Z. B. wenn ein Stein sich bewegt und viereckig ist, so kann ich wohl seine viereckige Figur ohne Bewegung und umgekehrt seine Bewegung ohne die viereckige Figur begreifen, aber weder die Bewegung noch diese Figur ohne die Substanz des Steines.

Der Unterschied aber zwischen dem Modus einer Substanz und einer anderen Substanz oder dem Modus einer anderen Substanz, wie z. B. die Bewegung eines Körpers sich von einem andern Körper oder vom Geist unterscheidet, und wie die Bewegung vom Zweifel: dieser Unterschied muß eher real als modal heißen,

*) Hier ist mit den bündigsten Worten die Grundlehre des Occasionalismus ausgesprochen. Der Uebers.

weil jene Modi sich nicht klar erkennen lassen ohne die real verschiedenen Substanzen, deren Modi sie sind.

§ 62.

Die rationale Unterscheidung endlich besteht zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne welches sie selbst nicht begriffen werden kann, oder zwischen zwei solchen Attributen einer und derselben Substanz. Und daraus zeigt sich, daß wir die klare und deutliche Idee einer Substanz nicht bilden können, wenn wir das Attribut von ihr ausschließen, und ebenso wenig die Idee eines ihrer Attribute klar zu erkennen vermögen, wenn wir es von einem andern Attribute absondern.

Wenn z. B. eine Substanz aufhörte zu dauern, so hörte sie auch auf zu sein. Also war sie nur durch unser Denken von ihrer Dauer unterschieden. Und alle Denkweisen, die wir als Attribute der Dinge ansehen, sind nur durch unser Denken sowohl von den Dingen, denen sie zukommen, als auch in einem und demselben Dinge von einander verschieden *).

Ich erinnere mich, diese Art der Unterscheidung mit der modalen einmal vermengt zu haben, nämlich am Ende meiner Erwiederung auf die ersten Einwürfe gegen die Betrachtungen über die Grundlegung der Philosophie; indessen hatte ich an jener Stelle keinen Anlaß, genauer hierüber zu handeln, und für meine damaligen Zwecke reichte es hin, jene beiden Arten von der realen zu unterscheiden.

*) Die französische Uebersetzung bringt diese Stelle so: „Und überhaupt alle Attribute, vermöge deren wir von einer und derselben Sache verschiedene Vorstellungen haben, wie z. B. die Ausdehnung des Körpers und deren Theilbarkeit, unterscheiden sich vom Körper, den wir zum Object nehmen, und von einander nur dadurch, daß wir bisweilen unklar an die eine Eigenschaft ohne die andere denken." Der Uebers.

§ 63.

Denken und Ausdehnung lassen sich betrachten als die Wesenseigenthümlichkeiten der erkennenden und körperlichen Substanz, und sie müssen ganz so, wie die denkende und ausgedehnte Substanz selbst, d. h. wie Geist und Körper, begriffen werden. So werden sie auf das Klarste und Deutlichste erkannt. Ja, wir erkennen sogar die ausgedehnte oder auch die denkende Substanz leichter als die bloße Substanz, abgesehen von ihrer denkenden oder ausgedehnten Beschaffenheit, denn es hat einige Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung zu abstrahiren. Diese nämlich sind von der Substanz selbst nur durch unser Denken unterschieden. Und der Begriff wird dadurch nicht deutlicher, daß wir weniger in ihm zusammenfassen, sondern nur dadurch, daß wir das in ihm Zusammengefaßte von allem Anderen genau unterscheiden.

§ 64.

Denken und Ausdehnung kann man auch als Modi der Substanz gelten lassen, sofern nämlich ein und derselbe Geist mehrere verschiedene Gedanken haben kann, und ein und derselbe Körper bei gleicher Masse sich auf verschiedene Weise ausdehnen läßt, jetzt mehr nach der Länge und weniger nach Breite und Tiefe und bald nachher in der entgegengesetzten Weise mehr nach der Breite und weniger nach der Länge. Dann werden sie von der Substanz modaliter unterschieden und eben so klar und deutlich als jene selbst erkannt, nur daß sie nicht als Substanzen oder besonders für sich existirende Dinge, sondern nur als Modi der Dinge angesehen werden.

Denn dadurch, daß wir sie in den Substanzen, deren Modi sie sind, betrachten, unterscheiden wir sie von den Substanzen und erkennen sie so, wie sie in Wahrheit sind. Wollten wir sie da-

gegen ohne die Substanzen, denen sie inwohnen, betrachten, so würden wir sie als für sich existirende Wesen ansehen und auf diese Weise die Begriffe Modus und Substanz verwirren.

§ 65.

Auf dieselbe Weise werden wir die verschiedenen Modi des Denkens, wie Einsicht, Einbildung, Erinnerung, Begehrung u. s. f. und ebenso die verschiedenen Modi der Ausdehnung oder die zur Ausdehnung gehören, wie alle Figuren, Lage und Bewegung der Theile am besten erkennen, wenn wir sie nur als Modi der Dinge, denen sie inwohnen, betrachten, und was die Bewegung betrifft, wenn wir sie blos als Ortsveränderung nehmen und keine Untersuchung über die Kraft, die sie hervorbringt, anstellen. Doch werde ich an seinem Orte suchen, diesen Begriff der Kraft zu entwickeln.

§ 66.

Es sind noch übrig die Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Triebe, die zwar ebenfalls sich klar erkennen lassen, wenn man sich nur sorgfältig hütet, mehr davon auszusagen, als genau genommen in unserer Vorstellung liegt und dessen wir uns innerlich bewußt sind. Aber es ist sehr schwierig, dies zu beobachten, wenigstens in Betreff der Empfindungen. Denn wir Alle haben von Kindheit an gemeint, Alles, was wir empfunden, seien gewisse außer unserm Geist existirende und unsren Empfindungen, d. h. den Vorstellungen, die wir davon haben, ganz ähnliche Dinge. Sahen wir z. B. Farbe, so meinten wir, ein außer uns befindliches und jener in uns empfundenen Idee der Farbe ähnliches Ding zu sehen. Und aus Gewohnheit, so zu urtheilen, meinten wir, die Sache so klar und deutlich zu sehen, daß wir sie für gewiß und unzweifelhaft hielten.

§ 67.

Dasselbe gilt ganz und gar auch von allen andern Empfindungen, sogar von Kitzel und Schmerz. Denn wenn man auch nicht meint, daß diese außer uns sind, so pflegt man sie doch nicht als blos im Geist oder in unserer Vorstellung, sondern als in der Hand oder im Fuß oder sonst wo in unserem Körper vorhanden zu betrachten. Wenn wir z. B. einen Schmerz gleichsam im Fuße fühlen, so scheint es, dieser Schmerz sei etwas außer unserem Geist im Fuß Existirendes. Wenn wir das Licht gleichsam in der Sonne sehen, so scheint es, dieses Licht existire außer uns in der Sonne. Der Schein hat in beiden Fällen die gleiche Gewißheit. Aber Beides sind kindische Vorurtheile, wie sich später deutlich zeigen wird.

§ 68.

Um aber hier das Klare vom Dunkeln zu unterscheiden, müssen wir sehr sorgfältig beachten, daß Schmerz und Farbe und Anderes der Art klar und deutlich erkannt werden, wenn sie nur als Empfindungen oder Gedanken gelten. Wenn man aber meint, sie seien gewisse außer unserem Geist befindliche Dinge, so läßt sich in keiner Weise erkennen, was es für Dinge sind. Sondern, wenn Einer sagt, er sehe in einem Körper Farbe oder fühle in einem Gliede Schmerz, so heißt das ebenso viel, als wenn er sagte, er sehe oder fühle dort Etwas, wovon er ganz und gar nicht wisse, was es sei, d. h. er wisse nicht, was er sehe oder fühle. Verhält er sich weniger kritisch, so wird er zwar leicht glauben, daß er das Ding einigermaßen kenne; er setzt nemlich voraus, es sei jener Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die er in sich erfährt, ähnlich; untersucht er aber, was für ein Ding jene Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die gleichsam in dem farbigen Körper oder in dem schmerzhaften Theile

existirt, eigentlich vorstelle, so wird er gleich merken, daß er es nicht weiß.

§ 69.

Zumal wenn er bedenkt, wie ganz anders er bei dem angeschauten Körper Größe oder Figur oder Bewegung (wenigstens die örtliche, denn die Philosophen haben auch andere von der örtlichen verschiedene Bewegungen erfunden und die Natur der Bewegung dadurch weniger begreiflich gemacht) oder Lage oder Dauer oder Zahl und ähnliche Beschaffenheiten des Körpers, die sich deutlich vorstellen lassen, erkennt, als Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack, oder was sonst noch zu den Empfindungen gehört. Zwar sind wir beim Anblick eines Körpers seiner Existenz ebenso gewiß, weil er gestaltet als weil er gefärbt erscheint, aber wir erkennen weit einleuchtender, was es heißt, gestaltet sein, als gefärbt sein.

§ 70.

Mithin erhellt: wenn wir sagen, wir nehmen in den Objecten Farben wahr, so ist es in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir sagten, wir nehmen in den Objecten Etwas wahr, von dem wir gar nicht wissen, was es ist, von dem aber in uns selbst eine gewisse sehr offenbare und deutliche Empfindung herrührt, die wir Farbenempfindung nennen. Aber in der Urtheilsweise ist ein sehr großer Unterschied. Denn so lange wir nur urtheilen, es sei in den Objecten (d. h. in den Dingen, was es nun auch immer für Dinge sind, von denen uns die Empfindungen zukommen) Etwas, das wir nicht kennen, so irren wir so wenig, daß wir uns vielmehr in diesem Punkte vor dem Irrthum bewahren; denn in dem Bewußtsein, etwas nicht zu wissen, sind wir weniger leicht geneigt, in's Blaue darüber zu urtheilen. Setzen wir aber den Fall: wir meinen in den Objecten Farben wahrzunehmen, ohne

doch zu wissen, was denn eigentlich das ist, was man Farbe nennt, und ohne daß wir eine Aehnlichkeit zu erkennen vermögen zwischen der Farbe, die im Object sein soll, und jener, die in unserer Empfindung ist; wir sind uns aber dieser unsrer Unwissenheit nicht bewußt; wissen jedoch, daß vieles Andre in den Körpern, wie Größe, Figur, Zahl ganz so, wie es in den Objecten ist oder sein kann, von uns empfunden oder erkannt wird: in diesem Falle gerathen wir in den Irrthum, zu urtheilen, es sei, was wir in den Objecten Farbe nennen, etwas der Farbe, die wir empfinden, ganz Aehnliches, und auf diese Weise zu meinen, wir erkennen klar, was wir gar nicht erkennen.

§ 71.

Hier dürfen wir den ersten und hauptsächlichsten Grund aller unserer Irrthümer entdecken. In der Kindheit nämlich haftete unser Geist so eng an dem Körper, daß er nur für solche Gedanken Raum hatte, durch welche er die körperlichen Affectionen empfand. Und diese Gedanken bezog er nicht auf etwas außer ihm Befindliches, sondern er empfand nur Schmerz, sobald dem Körper etwas Unangenehmes zustieß, und im entgegengesetzten Falle Lust, und wenn der Körper weder sehr angenehm noch sehr unangenehm afficirt wurde, hatte er nach den verschiedenen Theilen, wo, und nach den verschiedenen Arten, wie die Affection stattfand, auch verschiedene Empfindungen, nämlich die sogenannten Empfindungen des Geschmacks und Geruchs, des Schalls, der Wärme und Kälte, des Lichts, der Farben u. s. f., die nichts außer dem Denken Befindliches vorstellen.

Zugleich hatte er auch die Wahrnehmung von Größen, Figuren, Bewegungen u. s. f., die sich ihm nicht als Empfindungen darstellten, sondern als Dinge oder Modi von Dingen, die außer dem Denken existiren oder wenigstens existiren können, obwohl er diesen Unterschied noch nicht bemerkte.

Und wenn dann die Maschine des Körpers, die von der Natur so eingerichtet ist, daß sie sich aus eigenem Vermögen auf verschiedene Weise bewegen kann, sich von ungefähr hierhin oder dahin wendetete und durch Zufall etwas Angenehmes erreichte oder etwas Unangenehmes vermied, so begann der an dem Körper haftende Geist zu merken, es sei außer ihm, was er auf jene Weise erreichte oder vermied, und nun schrieb er diesen Objecten nicht bloß Größe, Figur, Bewegung u. s. f. zu, die er als Dinge oder Modi der Dinge ansah, sondern auch Geschmack, Geruch u. s. f., seine eigenen Empfindungen, die er als Wirkungen jener Objecte betrachtete. Und da er Alles nur auf den Nutzen des Körpers bezog, in den er versenkt war, so meinte er, je mehr oder weniger er von einem Object afficirt würde, um so mehr oder weniger Realität sei in dem afficirenden Objecte enthalten. Daher war nach seiner Meinung weit mehr Substanz oder Körperlichkeit in Steinen oder Metallen, als in Wasser oder Luft, weil er in jenen mehr Härte und Gewichtigkeit spürte. Ja die Luft hielt er für gar Nichts, so lange er in ihr keinen Wind oder Kälte oder Wärme wahrnahm. Und weil ihm von den Sternen nicht mehr Licht, als von den kleinen Flammen der Laternen zustrahlte, so stellte er sich deßhalb vor, die Sterne seien nicht größer als jene Flammen. Und weil er weder die kreisförmige Drehung noch die kugelförmige Gestalt der Erde bemerkte, so mochte er deshalb lieber die Erde für unbeweglich und ihre Oberfläche für eben halten. Und in tausend andere Vorurtheile der Art war unser Geist von der frühsten Kindheit an versunken. Nachher im Knabenalter dachte er nicht daran, daß er jene Vorurtheile ohne zureichende Prüfung aufgenommen habe, sondern als durch die Sinne erkannt oder von der Natur ihm angeboren ließ er sie gelten für vollkommen wahr und einleuchtend.

§ 72.

Im reiferen Alter, wenn der Geist nicht mehr dem Körper ganz und gar unterworfen ist und nicht Alles auf ihn bezieht, sondern die wahre Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich sind, untersucht, entdeckt er wohl, daß sehr viele jener früheren Urtheile falsch sind. Doch deßhalb entläßt er diese Urtheile nicht aus dem Gedächtniß, und so lange sie hier haften, sind sie Ursache zu mannigfaltigen Irrthümern. So haben wir uns z. B. als Kinder eingebildet, die Sterne seien sehr klein, und wenn jetzt auch die astronomischen Gründe uns einleuchtend die ungeheure Größe der Sterne beweisen, so gilt doch jene vorgefaßte Meinung immer noch so viel, daß es uns sehr schwer fällt, die Sterne anders als ehedem vorzustellen.

§ 73.

Dazu kommt, daß unser Geist auf einige Dinge nicht ohne Schwierigkeit und Ermüdung achten kann, und am schwierigsten von allen Objecten ist eben die Betrachtung solcher, die weder den Sinnen noch selbst der Einbildung gegenwärtig sind; sei es nun, weil seine Natur wegen ihrer Verbindung mit dem Körper eine solche Beschaffenheit hat, sei es, weil er in der Kindheit, wo er sich bloß mit Objecten der Sinne und der Einbildung beschäftigte, sich eine größere Uebung und Leichtigkeit angeeignet hat, über die sinnlichen Dinge zu denken als über die andern. Daher begreifen so Viele die Substanz nur als Object der Einbildung, als körperliches und sogar sinnliches Ding. Denn sie wissen nicht, daß sich nur solche Objecte einbilden lassen, die in der Ausdehnung, Bewegung, Gestalt bestehen, während doch viele andere Objecte denkbar sind. So meinen sie, es gebe keine andere Substanzen als Körper und keine andere Körper als sinnliche. Und weil

wir, wie später sich deutlich zeigen wird, kein Wesen, wie es an sich ist, bloß durch die Sinne erkennen, so kommt es, daß die meisten in ihrem ganzen Leben nur unklare Einsichten haben.

§ 74.

Endlich bringt es die Nothwendigkeit der Rede mit sich, daß wir alle unsere Begriffe an Worte, wodurch wir sie ausdrücken, heften und sie mit den Worten zugleich dem Gedächtniß anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff absondern können. Und die Gedanken fast aller Menschen haben mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, so daß sie sehr häufig unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von Andern, die sie richtig begriffen, empfangen.

Alle diese Erklärungen, so wenig ich sie an dieser Stelle genau darlegen kann, denn ich habe die Natur des menschlichen Körpers noch nicht auseinandergesetzt und noch nicht bewiesen, daß überhaupt ein Körper existirt, scheinen doch begreiflich genug, um mit ihrer Hülfe die klaren und deutlichen Begriffe von den dunkeln und unklaren zu unterscheiden.

§. 75.

Also um ernsthaft zu philosophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen, müssen vor allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß sich sorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir sie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden.

Dann müssen wir in geordneter Reihe auf die Begriffe unsere Aufmerksamkeit richten, die wir selbst in uns haben; und nur die Begriffe, welche wir bei einer solchen Betrachtung klar und deutlich erkennen, dürfen allein als wahr gelten.

Bei dieser Betrachtung werden wir zuerst beweisen, daß wir existiren, sofern wir denkender Natur sind, und zugleich, daß auch ein Gott ist, von dem wir abhängen, und daß aus der Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit aller übrigen Wesen erforscht werden könne, da er ja die Ursache derselben ist. Endlich, daß außer den Begriffen Gottes und unseres Geistes auch die Kenntniß vieler ewiger Wahrheiten in uns sei, wie z. B. daß aus Nichts Nichts wird u. s. f., und eben so die Kenntniß einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, eben so die gewisser Empfindungen, die uns afficiren, wie des Schmerzes, der Farben, des Geschmacks u. s. f., obgleich wir noch nicht wissen, aus welcher Ursache sie uns so afficiren.

Und wenn wir dieses mit jenen unklaren Gedanken von ehedem vergleichen, so werden wir uns gewöhnen, von allen erkennbaren Dingen klare und deutliche Begriffe zu bilden.

In diesen wenigen Sätzen sind, so scheint mir, die hauptsächlichsten Principien der menschlichen Erkenntniß enthalten.

§. 76.

Dazu müssen wir unserm Gedächtniß als oberste Regel einprägen: daß die göttlichen Offenbarungen zu glauben sind als unter allen Wahrheiten die sichersten. Und wenn auch das Licht der Vernunft uns auf das Klarste und Einleuchtendste etwas Anderes darzubieten den Schein hätte, so ist doch das göttliche Ansehen glaubwürdiger als unser eigenes Urtheil.

Aber in den Dingen, worüber die Religion Nichts lehrt, darf der Philosoph Nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als wahr eingesehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben schenkt, so heißt dies so viel, als den unbedachten Urtheilen des kindischen Alters mehr trauen, als der reifen Vernunft.

Druck von Victor Groß in Darmstadt.

Druck von Fr. Frommann in Jena.